رجسٹرڈ نمبر ایل ۵۷۷۰

صفر ۱۳۷۵ھ

جلد ۴۵ عدد ۲

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ "ترجمان القرآن"

۵- اے ذیلدار پارک، اچھرہ ــ لاہور پاکستان

چندہ سالانہ چھ روپے

قیمت فی پرچہ دس آنے

خـــالی صفحـــه

ترجمان القرآن، لاہور

فہرست مضامین

جلد ۴۵ | صفر ۱۳۷۵ھ - مطابق اکتوبر ۱۹۵۵ء | عدد ۲

اِشارات	ابوالاعلیٰ مودودی	۱
تفہیم القرآن		
سورۂ نور	"	۹
مقالات		
ایک امریکن پروفیسر کا خط	"	۴۲
حدیث کے متعلق چند سوالات	مولانا امین احسن اصلاحی	۵۸

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس لاہور میں چھپواکر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ لاہور سے شائع کیا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اِشارات

دستور کی تدوین کو برسوں ٹالتے رہنے کے جو قبیح نتائج ہمارے ملک میں رونما ہوئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی قضیہ طے نہیں ہوتا اور نئے نئے قضیے اُٹھتے چلے جاتے ہیں، حتیٰ کہ جن امور کو آج تک طے شدہ سمجھا جاتا رہا ہے وہ بھی اب مابہ النزاع مسائل کی فہرست میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس کی تازہ ترین مثال جداگانہ انتخاب کا مسئلہ ہے جس پر سالہاسال سے مسلمانوں میں قریب قریب کامل اتفاق پایا جاتا تھا، اور کسی کو توقع نہ تھی کہ یہ بھی ہمارے ہاں متنازع فیہ بن جائے گا، مگر اب مشرقی بنگال کی عوامی لیگ اور متحدہ محاذ (باستثنائے نظام اسلام پارٹی) نے یہ مطالبہ کر دیا ہے کہ اس طریقِ انتخاب کو چھوڑ کر مخلوط طریقِ انتخاب اختیار کیا جائے۔

یہ صورت حال بڑی افسوسناک ہے۔ لیکن جب کہ ہمیں اس سے سابقہ پیش آ ہی گیا ہے تو مناسب یہی ہے کہ ہم اس پر محض افسوس کر کے نہ رہ جائیں بلکہ اس طرح کے ہر نئے مسئلے کا پوری معقولیت کے ساتھ جائزہ لیں اور دلیل کے ساتھ اس کا صحیح تصفیہ کرانے کی کوشش کریں۔

طریقِ انتخاب کے معاملے میں کسی صحیح نتیجے پر پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم چار پہلوؤں سے اس پر غور کریں:

اوّل یہ کہ برطانوی دَور میں جب کہ برعظیم ہند و پاکستان ایک ملک تھا، اور انڈین نیشنل کانگریس وطنی قومیت کے نظریے کی بنیاد پر مخلوط انتخاب کی وکالت کر رہی تھی، مسلمان اس کی مخالفت کیوں کرتے رہے اور آج کیا فرق واقع ہو گیا ہے کہ وہ اسی چیز کو قبول کر لیں جسے کل رد کرتے تھے؟

دوم یہ کہ اصولاً ایک ایسے ملک کے لیے جس کی آبادی مذہب، تہذیب، اور معاشرت کے اعتبار سے

مختلف عناصر پر مشتمل ہو، مخلوط انتخاب صحیح ہے یا جداگانہ انتخاب ؟

سوم یہ کہ اصول صحت و عدم صحت سے قطع نظر، کیا کوئی مصلحت ایسی ہو سکتی ہے جس کی خاطر ایسے ملک میں مخلوط انتخاب مطلوب ہو ؟ اگر ایسی کوئی مصلحت ہے تو وہ کیا ہے اور ہمارے لیے وہ قابل قبول ہے یا نہیں ؟

چہارم یہ کہ عملاً پاکستان میں مخلوط انتخاب کا طریقہ رائج کرنے کے کیا نتائج ہو سکتے ہیں اور اس کے برعکس جداگانہ انتخاب کے مفید یا مضر پہلو کیا ہیں ؟

ذیل کی سطور میں ہم ان چاروں سوالات پر اختصار کے ساتھ گفتگو کریں گے۔

پہلے سوال کے جواب میں مخلوط انتخاب کے حامی اگر کچھ کہہ سکتے ہیں تو وہ صرف یہ ہے کہ برطانوی دور کے متحدہ ہندوستان میں وطنی قومیت اور مخلوط انتخاب کا نظریہ اس لیے غلط تھا کہ وہاں ہم اقلیت میں تھے اور ہندو اکثریت میں، اور آج پاکستان میں وہ اس لیے صحیح ہے کہ یہاں ہماری اکثریت ہے اور ہندوؤں سمیت تمام غیر مسلم اقلیت میں ہیں۔ اس کے سوا کوئی دوسرا جواب ان کی طرف سے ممکن نہیں ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کم از کم ان حضرات کے نزدیک صحیح و غلط کا اگر کوئی معیار ہے تو وہ محض مفاد ہے۔ ایک ہی چیز پہلے غلط تھی کیونکہ وہ مفاد کے خلاف پڑتی تھی، اور وہی چیز اب صحیح ہے کیونکہ وہ مفاد کے مطابق ہے۔ اپنی حد تک خود اپنے ذہن کی یہ ترجمانی وہ کرنا چاہیں تو بخوشی کر سکتے ہیں۔ مگر کیا ساری مسلمان قوم کا ذہن تقسیم سے پہلے اسی طرح کام کر رہا تھا کہ اب حالات بدلتے ہی وہ اُس چیز کو حق سمجھنے لگے جسے اُس وقت باطل سمجھتی تھی ؟ ہمیں یقین ہے کہ مسلمان من حیث القوم یہ ذہنیت نہ اُس وقت رکھتے تھے نہ آج رکھتے ہیں۔ اُس وقت اصولاً انہوں نے انڈین نیشنل کانگریس کے نظریے کو صرف اس لیے رد نہیں کیا تھا کہ مجموعی ہندوستان میں قلیل التعداد ہونے کی وجہ سے وہ اسے اپنے مفاد کے خلاف پاتے تھے، بلکہ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ "ملت از وطن است" کا تخیل اُن کے لیے سراسر ایک اجنبی تخیل تھا جس کی کوئی گنجائش نہ ان کے اعتقادات میں تھی نہ ان کے فلسفۂ تمدن و اجتماع میں اور نہ ان کی روایات میں۔ خود اسی برعظیم میں لاکھوں

کروڑوں آدمی ہندو سے مسلمان ہوئے اور اسلام قبول کرتے ہی ان کا معاشرہ ہندو معاشرے سے جدا ہو گیا حالانکہ نسل ایک تھی، زبان ایک تھی، اور رہن سہن ایک ہی سرزمین پر تھا۔ اس کے برعکس لاکھوں مسلمان دنیا کے مختلف خطوں سے آکر اس برعظیم میں آباد ہوئے اور مقامی مسلم معاشرے میں اس طرح گھل مل گئے کہ کوئی اجنبیت کا پردہ ان کے درمیان حائل نہ رہ سکا۔ یہ نتیجہ تھا ملت اور قومیت کے اُس نظریے کا جو اسلام نے مسلمانوں میں پیدا کیا تھا، اور اُن روایات کا جو اس نظریے کے تحت صدیوں سے ان میں پرورش پا رہی تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ جب انگریزی دور میں جدید جمہوری نظام کی آمد آمد ہوئی تو مسلمانوں نے جداگانہ انتخاب کا مطالبہ کیا، انڈین نیشنل کانگریس کے نظریۂ قومیت کو رد کیا، مخلوط انتخاب کی اُس تجویز کو ٹھکرا دیا جو وطنیت کی بنیاد پر قومی وحدت قائم کرنے کے لیے پیش کی جاتی تھی، اور بالآخر وہ تقسیم ملک کا مطالبہ لے کر اٹھ کھڑے ہوئے، حالانکہ انہیں معلوم تھا کہ یہ تقسیم سخت کشت و خون اور بے اندازہ نقصانات کے بغیر نہ ہو سکے گی۔ اب تقسیم ہو جانے کے بعد اگر کوئی فرق واقع ہوا ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ برعظیم کے وہ حصے ایک الگ ملک بن گئے ہیں جہاں مسلمان اکثریت میں تھے۔ اس سے قومیت کی بنیادیں تو نہیں بدلیں روایات اور نظریات میں تو کوئی تغیر نہیں آگیا۔ اب مسلمانوں کا قومی ذہن یکایک وطنی قومیت کے اُس تخیل کو کیسے قبول کر سکتا ہے جو اُس کے لیے آٹھ نو سال پہلے تک اس قدر اجنبی تھا؟

اس کے بعد دوسرے سوال کو لیجیے۔ اصولی حیثیت سے مشترک یا مخلوط انتخاب صرف اسی جگہ صحیح ہو سکتا ہے جہاں کی آبادی میں فروعی اختلافات چاہے کتنے ہی ہوں مگر بنیادی اختلافات موجود نہ ہوں۔ مذہبی عقائد، اخلاقی اقدار، اصول تہذیب اور نظریاتِ زندگی کا اختلاف بہرحال ایک بنیادی اختلاف ہے۔ اور جس آبادی کے عناصر ترکیبی میں یہ اختلاف اس حد تک پہنچا ہوا ہو کہ ان کے معاشرتی دائرے عملاً بالکل الگ ہو گئے ہوں، ان کے درمیان اپنی جداگانہ قومیت کا احساس لازماً پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسی آبادی کو ایک حلقۂ انتخاب بنا دینا کسی طرح اصولاً صحیح نہیں ہو سکتا۔ ایسا کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اُس جگہ وحدت فرض کر رہے ہیں جہاں درحقیقت وحدت موجود نہیں ہے۔ اس زبردستی کے مفروضے سے فی الواقع کوئی وحدت

پیدا نہ ہوگی بلکہ اختلاف و بیگانگی کے اسباب بدستور اپنا کام کرتے رہیں گے۔ ہر عنصر کے لوگوں کا عام رجحان فطرتاً اسی شخص کو اپنا نمائندہ منتخب کرنے کی طرف ہوگا جو اُن کا ہم جنس ہو۔ کثیر التعداد عنصر مطمئن ہوگا کیونکہ وہ حلقے کا نمائندہ اپنے ہی ہم جنس کو بنا سکے گا۔ قلیل التعداد عناصر اگر کمزور ہوں گے تو وہ نمائندگی سے بالکل ہی محروم رہ جائیں گے اور یہ صورت حال انہیں ہمیشہ غیر مطمئن اور بددل رکھے گی۔ اور اگر وہ با اثر ہوں گے، تو کثیر التعداد عنصر کے لوگوں سے سودے بازی شروع کردیں گے اور یہ چیز دونوں ہی میں بدترین رجحانات اور تلخ کشمکشوں کو جنم دے گی۔ اس سے ایک نہایت بد اخلاق گروہ ابھر کر اوپر آجائے گا جو کسی کا بھی صحیح نمائندہ نہ ہوگا۔ اس سے جمہوریت کی اصل روح ہی مسخ ہو کر رہ جائے گی۔ یہ غلط طریقہ اختیار کرنے سے کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ جو اختلاف فی الواقع موجود ہے اس کو تسلیم کیا جائے اور ہر عنصر کو جداگانہ نمائندگی اور جداگانہ انتخاب کا حق دیا جائے تاکہ ہر ایک ٹھیک ٹھیک اپنی مرضی کے مطابق اپنا ترجمان منتخب کر سکے؟ یہ زیادہ فطری، زیادہ معقول اور زیادہ منصفانہ طریقہ ہے۔

تیسرے سوال کے جواب میں اگر کسی مصلحت کی نشان دہی کی جاسکتی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ مخلوط انتخاب کا طریقہ رائج کرنے سے مختلف عناصر آبادی کے احساسِ اختلاف کو دبانا، ان کے امتیازی نشانات کو مٹانا، اور انہیں بتدریج ایک قومیت میں تبدیل کرنا مطلوب ہو۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز اوّل تو ہمیں مطلوب ہی نہیں ہے، اور اگر ہے تو اُس طریقے سے مطلوب نہیں ہے جس سے مخلوط انتخاب کے حامی اسے حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ ہمارے ملک میں احساسِ اختلاف جس چیز کا نتیجہ ہے وہ دین کا اختلاف ہے۔ اسی چیز نے مسلم اور غیر مسلم کے درمیان خطِ امتیاز کھینچا ہے۔ اسی نے ان کے اصول، مقاصد، نظریات اور طرزِ حیات ایک دوسرے سے جدا کیے ہیں۔ اسی نے ان کے معاشرے الگ کیے ہیں اور ان کو الگ ملتوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس اختلاف و امتیاز کے مٹنے کی ایک صورت یہ ہے کہ ہمارے غیر مسلم ہم وطن مسلم ملت میں جذب ہو جائیں۔ یہ بلا شبہ ہمیں مطلوب ہے، مگر اس مقصد کو ہم مخلوط انتخاب جیسے سیاسی ہتھکنڈوں سے حاصل کرنے کا کبھی خیال بھی نہیں کر سکتے۔ کسی شخص کو اسلام کے اصول پسند ہوں تو وہ سیدھے راستے سے آئے

اور ہماری ملت میں شامل ہو جائے۔ ورنہ جس ملت میں بھی رہنا چاہے رہے، ہم اس کے تمام وطنی حقوق پوری فراخ دلی کے ساتھ تسلیم کریں گے۔ اس معاملے میں کسی قسم کی چالبازیوں سے کام لینا ہمارے لیے حرام ہے اور ہمیں یقین ہے کہ مخلوط انتخاب کے حامی بھی اس کو حلال تسلیم نہ کریں گے۔ اب رہ جاتی ہے اس اختلاف و امتیاز کے مٹنے کی دوسری صورت اور وہ یہ ہے کہ یہاں سرے سے اسلام اور غیر اسلام کے فرق ہی کو مٹا دیا جائے اور دین کو تہذیب و تمدن سے بے دخل کر کے ایک ایسی مشترک لادینی کلچر کو نشوونما دیا جائے جو ایک متحدہ وطنی قومیت کی بنیاد بن سکے۔ یہ چیز اگر مطلوب ہو تو اس کے لیے مخلوط انتخاب محض پہلا قدم ہی ہو سکتا ہے اس کے بعد لازمی طور پر دوسرا قدم لادینی دستور مملکت ہونا چاہیے، اور پھر آئندہ اس مملکت کی ساری پالیسی یہ قرار پانی چاہیے کہ وہ عقیدے اور عبادات کے سوا زندگی کے باقی تمام شعبوں سے دین کے ایک ایک نشانِ امتیاز کو محو کر دے، حتیٰ کہ مسلم و غیر مسلم کے درمیان شادی بیاہ تک کی ہمت افزائی کرے تاکہ "پاکستانیوں" کے درمیان وہ معاشرتی علیحدگی باقی نہ رہے جو عملاً ان کو الگ الگ ملتوں میں منقسم کرتی ہے۔ ہم پوچھتے ہیں، کیا یہی چیز مخلوط انتخاب کے حامیوں کو مطلوب ہے؟ اگر یہ انہیں مطلوب ہے تو وہ اس کا صاف صاف اقرار و اعلان کریں۔ ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ چند لادینی رجحانات رکھنے والے لوگوں کو مستثنیٰ کر کے پاکستان کا ہر مسلمان اس تخیل پر لعنت بھیجے گا۔ وہ کہے گا کہ اگر مجھے یہی کچھ کرنا ہوتا تو میرے لیے اکھنڈ ہندوستان کیا برا تھا۔ یہ مقصد تو وہاں بھی پورا ہو سکتا تھا۔ اس کے لیے جان و مال کی اتنی قربانیاں دے کر ایک الگ مملکت قائم کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

اب ہم آخری سوال کی طرف آتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ عملاً پاکستان میں مخلوط انتخاب رائج کرنے کے کیا نتائج ہو سکتے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ پاکستان میں ایک کے بجائے کم از کم دو قومیتوں کا نشوونما شروع ہو جائے گا اور یہ چیز بالآخر پاکستان کی وحدت کے خاتمے پر منتج ہو کر رہے گی۔ ہمیں یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ برعظیم ہند و پاکستان مذہب کی بنیاد پر تقسیم ہوا ہے، اور یہ اسی بنیادِ تقسیم کا کرشمہ ہے کہ اس برعظیم کے دو ایسے خطے پاکستان کے اجزائے ترکیبی قرار پائے ہیں جن کے درمیان ایک ہزار میل کا فاصلہ ہے۔ ان دونوں خطوں کے

درمیان بنائے وحدت نہ وطن ہے، نہ نسل، نہ زبان اور نہ طرز معاشرت۔ صرف ایک چیز نے ان کو جوڑ کر ایک مملکت بنایا ہے اور وہ ہے اکثریت کا مذہب۔ مذہب ہی ابتداءً اس مملکت کا سبب تخلیق بنا تھا اور اب تنہا وہی اس کے لیے ایک سبب وحدت بنا رہے گا۔ آپ جس روز بھی اس کو ہٹا کر دونوں خطوں کے باشندوں میں کسی اور بنائے اشتراک کا احساس پیدا کریں گے، نسل و زبان اور تمدن کے جاذبے اپنا کام شروع کر دیں گے۔ پھر کوئی چیز بھی مشرقی پاکستان میں بنگالی نیشنلزم اور مغربی پاکستان میں اس کے برعکس ایک دوسرے نیشنلزم کی پیداوار کو نہ روک سکے گی۔ لہٰذا یہ سمجھنا کہ مخلوط اور جداگانہ انتخاب کا سوال محض ایک طریقِ انتخاب کا سوال ہے، نادانی اور خود فریبی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ درحقیقت یہ پاکستان کی زندگی اور موت کا سوال ہے۔ اگر پاکستان کے دونوں حصوں کو جوڑے رکھنا مقصود ہے تو اس کی واحد صورت یہ ہے کہ دونوں حصوں کے مسلمانوں میں مسلم قومیت کے احساس کو زندہ اور تازہ رکھا جائے اور اسلامی نظامِ زندگی کو عملاً بروئے کار لا کر اس احساس کو تقویت پہنچائی جائے۔ اس مقصد کے لیے جداگانہ انتخاب ناگزیر ہے۔ البتہ اگر اس مملکت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینا ہی مقصود ہے تو اس کی ابتدا کرنے کے لیے مخلوط انتخاب بلاشبہ ایک کارگر تدبیر ہے۔ یہ چیز ہر خطے کے مسلمانوں میں رشتۂ دین کے بجائے رشتۂ وطنیت کی اہمیت کا احساس پیدا کر دے گی اور یہ احساس جتنا بڑھے گا اتنے ہی وہ دوسرے خطے کے اُن مسلمانوں سے دور ہوتے چلے جائیں گے جن کے ساتھ انہیں ملانے والا کوئی رشتہ ایک رشتۂ دین کے سوا نہیں ہے، اور اپنے خطے کے ان لوگوں سے قریب تر ہوتے جائیں گے جن کے ساتھ انہیں جوڑنے کے لیے دین کے سوا باقی تمام رشتے موجود ہیں۔

مخلوط انتخاب کے حامی اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں جو دلائل دیتے ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان کا بھی ایک مختصر سا جائزہ لے لیا جائے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

(۱) جداگانہ انتخاب کا مطالبہ اقلیت کی طرف سے ہونا چاہیے تھا، کیونکہ اسی کو یہ خطرہ ہوتا ہے کہ اکثریت اسے نمائندگی سے محروم کر دے گی۔ مگر یہ عجیب بات ہے کہ بنگال کی ہندو اقلیت تو مخلوط انتخاب کا مطالبہ کرتی ہے اور مسلمان اکثریت اس کے برعکس جداگانہ انتخاب پر مصر ہے۔ کیا اکثریت میں ہو کر بھی مسلمان ڈرتے ہیں کہ اقلیت ان پر چھا جائے گی؟

(۲) جداگانہ انتخاب نے بنگال اسمبلی میں ۷۲ ہندو ممبروں کا ایک مضبوط بلاک بنا رکھا ہے، اور مسلم اکثریت کے ارکان میں جب پھوٹ پڑتی ہے تو قوت کا توازن ہندوؤں کے ہاتھ میں چلا جاتا ہے۔ کیا تم اس صورت حال کو دوامی رکھنا چاہتے ہو؟

(۳) جداگانہ انتخاب مملکت کے باشندوں کو مستقل طور پر الگ الگ قومیتوں میں تقسیم کیے رکھتا ہے، حالانکہ مملکت کی ترقی و استحکام کے لیے ضروری ہے کہ اس کے سارے باشندوں میں ایک قوم ہونے کا احساس پیدا ہو۔

(۴) اگر پاکستان قائم ہونے کے بعد بھی دو قومی نظریئے کو باقی رکھا گیا تو کل بنگال کے ہندو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب آپ ہمیں ایک علیحدہ قوم ہی قرار دیتے ہیں تو لائیے ہم کو بھی ایک الگ علاقہ دیجیے۔ کیا آپ اس مطالبے کو مان لیں گے؟ اگر نہیں مانیں گے تو آپ کی اخلاقی پوزیشن کیا ہوگی جب کہ اسی بنیاد پر آپ خود ایک الگ علاقہ لے چکے ہیں؟

پہلی دلیل بظاہر بڑی وزنی ہے، مگر حقیقت میں اس کے دونوں اجزاء غلط ہیں۔ اس کا یہ جز بھی غلط ہے کہ مسلمان اکثریت ہندو اقلیت کے خوف سے جداگانہ انتخاب مانگتی ہے، اور یہ جز بھی صحیح نہیں ہے کہ ہندو اقلیت سراسر مملکت کی بھلائی کی خاطر مخلوط انتخاب کا خطرہ مول لے رہی ہے۔ جداگانہ انتخاب کے لیے مسلمانوں کا اصرار جن وجوہ پر مبنی ہے وہ اوپر ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس میں اقلیت کے خوف کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ رہی بنگال کی ہندو اقلیت، تو اس کے مخلوط انتخاب پر اصرار کرنے کے اصل وجوہ یہ ہیں کہ اوّلاً وہ اس طریقہ سے بنگال میں بنگالی نیشنلزم کو فروغ دینے کی امید رکھتی ہے۔ ثانیاً وہ اس ذریعہ سے پاکستان کو اسلامی مملکت کے بجائے لادینی جمہوریت کے راستے پر ڈالنا چاہتی ہے۔ ثالثاً اس کی خواہش یہ ہے کہ جو کچھ وہ کہنا اور کروانا چاہتی ہے وہ ہندوؤں کے بجائے مسلمانوں کی زبان سے کہلوائے اور انہی کے ہاتھوں سے کروائے۔ اس غرض کے لیے وہ اس تدبیر پر اعتماد کر رہی ہے کہ مخلوط انتخاب میں جو مسلمان نمائندے ہندو ووٹوں کے بل پر کامیاب ہوں گے وہ ہندو نمائندوں کی بہ نسبت زیادہ مفید ثابت ہوں گے۔ یہ تینوں وجوہ اس مطالبۂ انتخابِ مخلوط کے اصل محرک ہیں اور ہم ان تینوں کو پاکستان کے لیے سخت نقصان دہ سمجھتے ہیں۔

دوسری دلیل میں اس وقت تک کوئی وزن نہیں ہو سکتا جب تک پہلے یہ فرض نہ کر لیا جائے کہ بنگال میں ہندوؤں کا اتحاد اور مسلمانوں کی پھوٹ ایک دائمی حالت رہے گی۔ کیا ہمارے وہ مسلمان بھائی جو مخلوط انتخاب کی حمایت میں یہ دلیل دیتے ہیں، مہربانی کر کے اس سوال پر کچھ روشنی ڈالیں گے کہ یہ حالت دائماً کیوں قائم رہے گی؟ ــــــ تیسری دلیل کا تفصیلی جواب ہم پہلے دے چکے ہیں اس لیے اس سے تعرض کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ رہی آخری دلیل تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بنگال میں کوئی قابلِ لحاظ خطہ ایسا ہوتا جو ہندوؤں کا قومی وطن بن سکتا تو وہ تقسیم کے وقت ہی بھارت میں شامل ہو چکا ہوتا۔ اب خدا کے فضل سے ایسا کوئی خطہ وہاں موجود نہیں ہے کہ ہندو اس کا؎

؎ مطالبہ کرنے کے حق دار ہوں۔ کسی جگہ کسی تھانے اور کہیں کسی تحصیل میں ایک گروہ کے لوگ اگر کسی حد تک اکثریت میں ہوں بھی تو کیا کوئی صاحبِ عقل آدمی یہ سوچ سکتا ہے کہ وہاں اس گروہ کے الگ الگ قومی اسٹیٹ بنا دیے جائیں؟

تفہیم القرآن

النور

نام | پانچویں رکوع کی پہلی آیت اَللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ سے ماخوذ ہے۔

زمانۂ نزول | یہ امر متفق علیہ ہے کہ یہ سورت غزوۂ بنی المُصْطَلِق کے بعد نازل ہوئی ہے۔ خود قرآن کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نزول واقعۂ اِفک کے سلسلے میں ہوا ہے (جس کا ذکر تفصیل کے ساتھ دوسرے اور تیسرے رکوع میں آیا ہے) اور وہ تمام معتبر روایات کی رو سے غزوۂ بنی المصطلق کے سفر میں پیش آیا تھا۔ لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا یہ غزوہ ۵ھ ہجری میں غزوہ اَحزاب سے پہلے ہوا تھا یا ۶ھ میں غزوۂ اَحزاب کے بعد۔ اصل واقعہ کیا ہے، اس کی تحقیق اس لیے ضروری ہے کہ پردے کے احکام قرآن مجید کی دو ہی سورتوں میں آتے ہیں۔ ایک یہ سورت۔ دوسری سورۂ اَحزاب جس کا نزول بالاتفاق غزوۂ اَحزاب کے موقع پر ہوا ہے۔ اگر غزوۂ احزاب پہلے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ پردے کے احکام کی ابتدا اُن ہدایات سے ہوئی جو سورۂ احزاب میں وارد ہوئی ہیں، اور تکمیل اُن احکام سے ہوئی جو اِس سورت میں آئے ہیں۔ اور اگر غزوۂ بنی المصطلق پہلے ہو تو احکام کی ترتیب الٹ جاتی ہے اور آغاز سورۂ نور سے مان کر تکمیل سورۂ احزاب والے احکام پر ماننی پڑتی ہے۔ اس طرح اُس حکمتِ تشریع کا سمجھنا مشکل ہوجاتا ہے جو احکامِ حجاب میں پائی جاتی ہے۔ اِسی غرض کے لیے ہم آگے بڑھنے سے پہلے زمانۂ نزول کی تحقیق کر لینا ضروری سمجھتے ہیں۔

ابن سعد کا بیان ہے کہ غزوۂ بنی المصطلق شعبان ۵ھ ہجری میں پیش آیا اور پھر ذی القعدہ ۵ھ میں غزوۂ اَحزاب (یا غزوۂ خندق) واقع ہوا۔ اس کی تائید میں سب سے بڑی شہادت یہ ہے

کہ واقعۂ افک کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ سے جو روایات مروی ہیں ان میں سے بعض میں حضرت سعدؓ بن عُبادہ اور سعدؓ بن مُعاذ کے جھگڑے کا ذکر آتا ہے، اور تمام معتبر روایات کی رو سے حضرت سعد بن مُعاذ کا انتقال غزوۂ بنی قُرَیظہ میں ہوا تھا، اور وہ غزوۂ احزاب کے بعد متصلاً پیش آیا تھا۔ اس لیے ۶ھ میں ان کے موجود ہونے کا کوئی امکان نہیں۔

دوسری طرف محمد بن اسحاق کا بیان یہ ہے کہ غزوۂ احزاب شوال ۵ھ کا واقعہ ہے اور غزوۂ بنی المصطلق شعبان ۶ھ کا۔ اس کی تائید وہ کثیر التعداد معتبر روایات کرتی ہیں جو اس سلسلہ میں حضرت عائشہ اور دوسرے لوگوں سے مروی ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعۂ افک سے پہلے احکام حجاب نازل ہو چکے تھے اور وہ سورۂ احزاب میں پائے جاتے ہیں۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت زینبؓ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ہو چکا تھا، اور وہ غزوۂ احزاب کے بعد ذی القعدہ ۵ھ کا واقعہ ہے اور سورۂ احزاب میں اس کا بھی ذکر آتا ہے۔ علاوہ بریں ان روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت زینب کی بہن حَمنہ بنت جَحش نے حضرت عائشہ پر تہمت لگانے میں محض اس وجہ سے حصہ لیا تھا کہ حضرت عائشہ اُن کی بہن کی سوکن تھیں، اور ظاہر ہے کہ بہن کی سوکن کے خلاف اس طرح کے جذبات پیدا ہونے کے لیے سوکناپے کا رشتہ شروع ہونے کے بعد کچھ نہ کچھ مدت درکار ہوتی ہے۔ یہ سب شہادتیں ابن اسحاق کی روایت کو مضبوط کر دیتی ہیں۔

اس روایت کو قبول کرنے میں صرف یہ چیز مانع ہوتی ہے کہ واقعۂ افک کے زمانے میں حضرت سعد بن مُعاذ کی موجودگی کا ذکر آیا ہے۔ مگر اس مشکل کو جو چیز رفع کر دیتی ہے وہ یہ ہے کہ اس واقعہ کے متعلق حضرت عائشہ سے جو روایات مروی ہیں ان میں سے بعض میں حضرت سعد بن معاذ کا ذکر ہے اور بعض میں ان کے بجائے حضرت اُسَید بن حُضیر کا۔ اور یہ دوسری روایت اُن دوسرے واقعات کے ساتھ پوری طرح مطابق ہو جاتی ہے جو اس سلسلے میں خود حضرت عائشہ ہی سے مروی ہیں۔ ورنہ محض سعد بن معاذ کے زمانۂ حیات سے مطابق کرنے کی خاطر اگر غزوۂ بنی المصطلق اور قصہ افک کو غزوۂ احزاب و قُریظہ سے پہلے کے واقعات مان لیا جائے تو اس پیچیدگی کا کوئی

حل نہیں ملتا کہ پھر آیتِ حجاب کا نزول اور نکاح زینبؓ کا واقعہ اس سے بھی پہلے پیش آنا چاہیے، حالانکہ قرآن اور کثیر التعداد روایاتِ صحیحہ، دونوں اس پر شاہد ہیں کہ نکاحِ زینبؓ اور حکمِ حجاب احزاب و قریظہ کے بعد کے واقعات ہیں۔ اسی بنا پر ابن حزم اور ابن قیم اور بعض دوسرے محققین نے محمد بن اسحاق کی روایت ہی کو صحیح قرار دیا ہے، اور ہم بھی اسی کو صحیح سمجھتے ہیں۔

تاریخی پس منظر اب یہ تحقیق ہو جانے کے بعد کہ سورۂ نور ۶ھ ہجری کے نصف آخر میں سورۂ احزاب کے کئی مہینے بعد نازل ہوئی ہے، ہمیں ان حالات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جن میں اس کا نزول ہوا۔

جنگ بدر کی فتح سے عرب میں تحریک اسلامی کا جو عروج شروع ہوا تھا وہ غزوۂ خندق تک پہنچتے پہنچتے اس حد تک بڑھ چکا تھا کہ مشرکین، یہود، منافقین اور متربصین، سب ہی یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ اس نوخیز طاقت کو محض ہتھیاروں اور فوجوں کے بل پر شکست نہیں دی جا سکتی۔ جنگ خندق میں یہ لوگ متحد ہو کر ۱۰ ہزار فوج کے ساتھ مدینے پر چڑھ آئے تھے، مگر ایک مہینے تک سر مارنے کے بعد آخر کار ناکام ہو کر چلے گئے، اور ان کے جاتے ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاعلان فرما دیا:

لن تغزوکم قریش بعد عامکم ھذا، ولکنکم تغزونھم۔ (ابن ہشام، جلد ۳، صفحہ ۲۶۶)

"اس سال کے بعد اب قریش تم پر چڑھائی نہیں کریں گے بلکہ تم ان پر چڑھائی کرو گے۔"

یہ گویا اس امر کا اعلان تھا کہ مخالفِ اسلام طاقتوں کی قوتِ اقدام ختم ہو چکی ہے، اب اسلام بچاؤ کی نہیں بلکہ اقدام کی لڑائی لڑے گا اور کفر کو اقدام کے بجائے بچاؤ کی لڑائی لڑنی پڑے گی۔ یہ حالات کا بالکل صحیح جائزہ تھا جسے دوسرا فریق بھی اچھی طرح محسوس کر رہا تھا۔

اسلام کے اس روز افزوں عروج کی اصل وجہ مسلمانوں کی تعداد نہ تھی۔ بدر سے خندق تک ہر لڑائی میں کفار ان سے کئی گُنا زیادہ قوت لے کر آئے تھے، اور مردم شماری کے لحاظ سے بھی مسلمان اس وقت تک عرب میں بمشکل ۱/۱۰ ہی تھے۔ اس عروج کی وجہ مسلمانوں کے اسلحہ کی برتری بھی نہ تھی۔ ہر طرح کے ساز و سامان میں کفار ہی کا پلّہ بھاری تھا۔ معاشی طاقت اور اثر و رسوخ کے اعتبار سے بھی مسلمانوں کا ان سے کوئی مقابلہ نہ تھا۔ ان کے پاس تمام عرب کے معاشی وسائل تھے، اور مسلمان

بھوکوں مر رہے تھے۔ اُن کی پشت پر تمام عرب کے مشرک اور اہل کتاب قبائل تھے، اور مسلمان ایک نئے دین کی دعوت دے کر قدیم نظام کے سارے حامیوں کی ہمدردیاں کھو چکے تھے۔ ان حالات میں جو چیز مسلمانوں کو برابر آگے بڑھائے لیے جا رہی تھی، وہ دراصل مسلمانوں کی اخلاقی برتری تھی جسے تمام دشمنانِ اسلام خود بھی محسوس کر رہے تھے۔ ایک طرف وہ دیکھتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کی بے داغ سیرتیں ہیں جن کی طہارت و پاکیزگی اور مضبوطی دلوں کو مسخر کرتی چلی جا رہی ہے اور دوسری طرف انھیں صاف نظر آ رہا تھا کہ انفرادی و اجتماعی اخلاق کی طہارت نے مسلمانوں کے اندر کمال درجے کا اتحاد اور نظم و ضبط بھی پیدا کر دیا ہے جس کے سامنے مشرکین اور یہود کا ڈھیلا نظامِ جماعت امن اور جنگ دونوں حالتوں میں شکست کھاتا چلا جاتا ہے۔

کمینہ خصلت لوگوں کا خاصّہ ہوتا ہے کہ جب وہ دوسرے کی خوبیاں اور اپنی کمزوریاں صریح طور پر دیکھ لیتے ہیں، اور یہ بھی جان لیتے ہیں کہ اُس کی خوبیاں اُسے بڑھا رہی ہیں اور ان کی اپنی کمزوریاں انھیں گرا رہی ہیں، تو انھیں یہ فکر لاحق نہیں ہوتی کہ اپنی کمزوریاں دور کریں اور اس کی خوبیاں اخذ کریں بلکہ وہ اس فکر میں لگ جاتے ہیں کہ جس طرح بھی ہو سکے اُس کے اندر بھی اپنے ہی جیسی برائیاں پیدا کر دیں، اور یہ نہ ہو سکے تو کم از کم اس کے اوپر خوب گندگی اچھالیں تاکہ دنیا کو اس کی خوبیاں بے داغ نظر نہ آئیں۔ یہی ذہنیت تھی جس نے اس مرحلے پر دشمنانِ اسلام کی سرگرمیوں کا رُخ جنگی کارروائیوں سے ہٹا کر رذیلانہ حملوں اور داخلی فتنہ انگیزیوں کی طرف پھیر دیا۔ اور چونکہ یہ خدمت باہر کے دشمنوں کی بہ نسبت خود مسلمانوں کے اندر کے منافقین زیادہ اچھی طرح انجام دے سکتے تھے، اس لیے بالارادہ یا بلا ارادہ طریق کار یہ قرار پایا کہ مدینہ کے منافقین اندر سے فتنے اٹھائیں اور یہود و مشرکین باہر سے ان کا زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانے کی کوشش کریں۔

اس نئی تدبیر کا پہلا ظہور ذی القعدہ ۵ھ میں ہوا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب سے تبنیت[1] کی جاہلانہ رسم کا خاتمہ کرنے کے لیے خود اپنے متبنّیٰ (زیدؓ بن حارثہ) کی مطلقہ بیوی (زینب بنت جحشؓ)

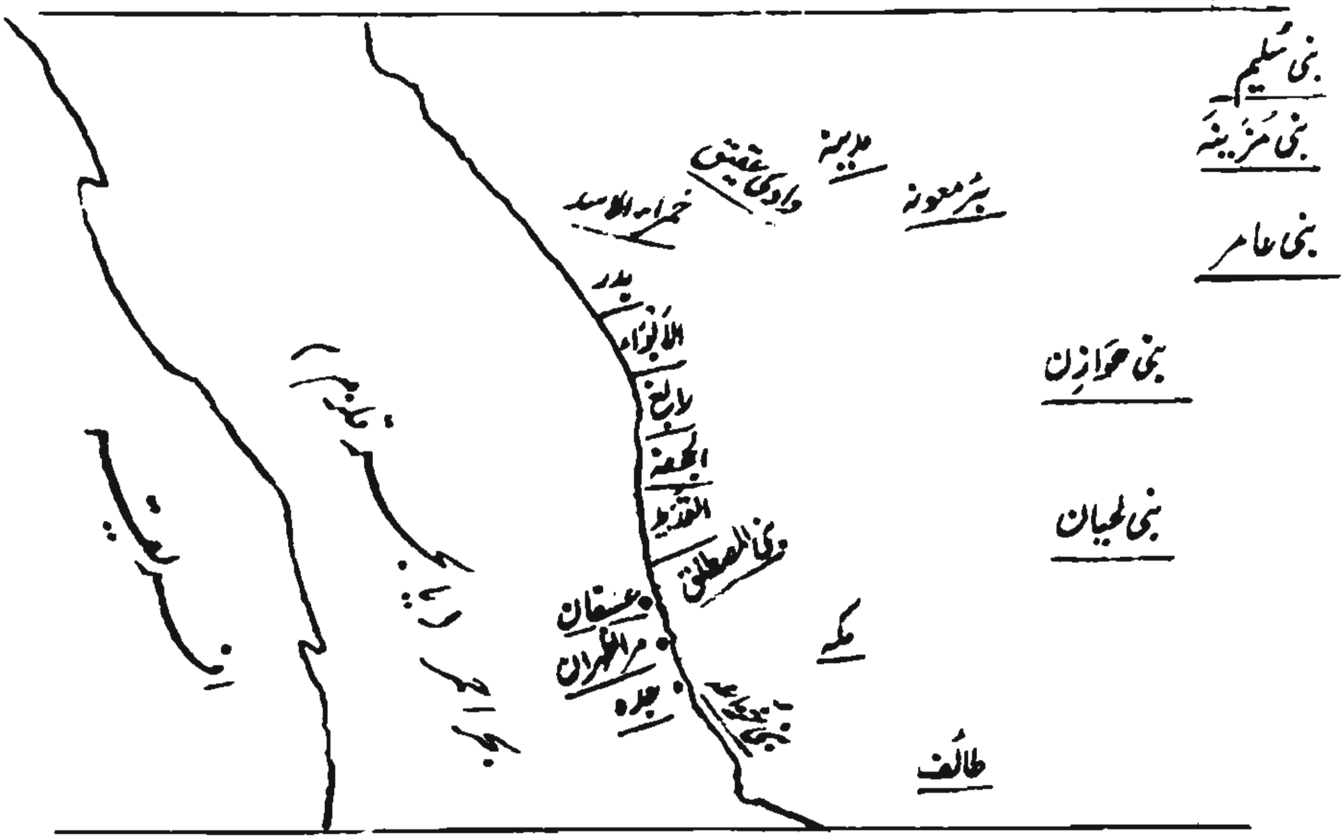
---

[1] دوسرے کے بیٹے کو اپنا بیٹا بنانا اور خاندان میں اسے بالکل صُلبی بیٹے کی سی حیثیت دے دینا۔

سے نکاح کیا۔ اس موقع پر مدینے کے منافقین پروپگنڈا کا ایک طوفانِ عظیم لے کر اُٹھ کھڑے ہوئے اور باہر سے یہود و مشرکین نے بھی ان کی آواز میں آواز ملا کر افترا پردازیاں شروع کر دیں۔ انھوں نے عجیب عجیب قصے گھڑ گھڑ کر پھیلا دیئے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کس طرح اپنے منہ بولے بیٹے کی بیوی کو دیکھ کر اس پر عاشق ہو گئے، اور کس طرح بیٹے کو ان کے عشق کا علم ہوا اور وہ طلاق دے کر بیوی سے دست بردار ہو گیا، اور پھر کس طرح انھوں نے خود اپنی بہو سے بیاہ کر لیا۔ یہ قصے اس کثرت سے پھیلائے گئے کہ مسلمان تک ان کے اثرات سے نہ بچ سکے، چنانچہ محدثین اور مفسرین کے ایک گروہ نے حضرت زینبؓ اور زیدؓ کے متعلق جو روایتیں نقل کی ہیں ان میں آج تک ان من گھڑت قصوں کے اجزاء پائے جاتے ہیں اور مستشرقینِ مغرب ان کو خوب نمک مرچ لگا کر اپنی کتابوں میں پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ حضرت زینب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقی پھوپھی (اُمیمہ بنت عبدالمطلب) کی صاحبزادی تھیں، بچپن سے جوانی تک ان کی ساری عمر حضور کی آنکھوں کے سامنے گزری تھی، ان کو اتفاقاً ایک روز دیکھ لینے اور معاذ اللہ ان پر عاشق ہو جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ پھر اس واقعہ سے ایک ہی سال پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اُن کو مجبور کر کے حضرت زید سے ان کی شادی کی تھی۔ ان کے بھائی عبداللہ بن جحش اس شادی سے ناراض تھے۔ خود حضرت زینب اس پر راضی نہ تھیں، کیونکہ ایک آزاد کردہ غلام کی بیوی بننا قریش کے شریف ترین گھرانے کی بیٹی طبعاً قبول نہ کر سکتی تھی۔ مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اس لیے کہ مسلمانوں میں معاشرتی مساوات قائم کرنے کی ابتدا خود اپنے خاندان سے کریں، انہیں حکماً اس پر راضی کیا تھا۔ یہ ساری باتیں دوست اور دشمن سب کو معلوم تھیں، اور یہ بھی کسی سے چھپا ہوا نہ تھا کہ حضرت زینب کا احساسِ فخرِ نسبی ہی وہ اصل وجہ تھی جس کی بنا پر ان کا اور زید بن حارثہ کا نباہ نہ ہو سکا اور آخر کار طلاق تک نوبت پہنچی۔ مگر اس کے باوجود بے شرم افترا پردازوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر بدترین اخلاقی الزامات لگائے اور ان کو اس کثرت سے رواج دیا کہ آج تک ان کا یہ پروپگنڈا اپنا رنگ دکھا رہا ہے۔

اس کے بعد دوسرا حملہ غزوۂ بنی المُصطَلِق کے موقع پر کیا گیا، اور یہ پہلے سے بھی زیادہ سخت تھا۔

بنی المصطلق قبیلۂ بنی خُزاعہ کی ایک شاخ تھی جو ساحل بحر احمر پر جدہ اور رابغ کے درمیان قُدَید کے علاقے میں رہتی تھی۔ اس کے چشمے کا نام مُرَیسیع تھا جس کے آس پاس اس قبیلے کے لوگ آباد تھے۔ اس مناسبت سے احادیث میں اس مہم کا نام غزوۂ مریسیع بھی آیا ہے۔ نقشے سے اس کی ٹھیک جائے وقوع معلوم ہو سکتی ہے۔



شعبان ۶ھ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی کہ یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف جنگ کی تیاریاں کر رہے ہیں اور دوسرے قبائل کو بھی جمع کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔ یہ اطلاع پاتے ہی آپ ایک لشکر لے کر ان کی طرف روانہ ہو گئے تاکہ فتنے کے سر اٹھانے سے پہلے ہی اسے کچل دیا جائے۔ اس مہم میں عبداللہ بن اُبَی بھی منافقوں کی ایک بڑی تعداد لے کر آپ کے ساتھ ہو گیا۔ ابن سعد کا بیان ہے کہ اس سے پہلے کسی جنگ میں منافقین اس کثرت سے شامل نہ ہوئے تھے۔ مُریسیع کے مقام پر آنحضرت نے اچانک دشمن کو جا لیا، اور تھوڑی سی زدو خورد کے بعد پورے قبیلے کو مال اسباب سمیت گرفتار کر لیا۔ اس مہم سے فارغ ہو کر ابھی مریسیع ہی پر لشکر اسلام پڑاؤ ڈالے ہوئے تھا کہ ایک روز حضرت عمرؓ کے ایک ملازم (جَہجاہ بن مسعود غِفاری) اور قبیلۂ خزرج کے ایک حلیف (سِنان بن وَبَر جُہَنی) کے درمیان پانی پر جھگڑا

ہوگیا۔ ایک نے انصار کو پکارا۔ دوسرے نے مہاجرین کو آواز دی۔ لوگ دونوں طرف سے جمع ہوگئے اور معاملہ رفع دفع کردیا گیا۔ لیکن عبداللہ بن اُبَی نے، جو انصار کے قبیلہ خزرج سے تعلق رکھتا تھا، بات کا بتنگڑ بنا دیا۔ اُس نے انصار کو یہ کہہ کہہ کر بھڑکانا شروع کیا کہ "یہ مہاجرین ہم پر ٹوٹ پڑے ہیں اور ہمارے حریف بن بیٹھے ہیں۔ ہماری اور ان قریشی کنگلوں کی مثال ایسی ہے کہ کتے کو پال تاکہ تجھی کو بھنبوڑ کھائے۔ یہ سب کچھ تمہارا اپنا کیا دھرا ہے۔ تم لوگوں نے خود ہی انھیں لاکر اپنے ہاں بسایا ہے اور ان کو اپنے مال وجائداد میں حصّہ دار بنایا ہے۔ آج اگر تم ان سے ہاتھ کھینچ لو تو یہ چلتے پھرتے نظر آئیں"۔ پھر اس نے قسم کھا کر کہا کہ "مدینے واپس پہنچنے کے بعد جو ہم میں سے عزّت والا ہے وہ ذلیل لوگوں کو نکال باہر کردے گا۔"[1] اُس کی ان باتوں کی اطلاع جب نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کو پہنچی تو حضرت عمرؓ نے مشورہ دیا کہ اس شخص کو قتل کرا دینا چاہیے۔ مگر حضورؐ نے فرمایا فکیف یا عمر اذا تحدث الناس ان محمداً یقتل اصحابہ (عمر، دنیا کیا کہے گی کہ محمدؐ خود اپنے ہی ساتھیوں کو قتل کر رہا ہے) پھر آپ نے فوراً ہی اس مقام سے کوچ کا حکم دے دیا اور دوسرے دن دوپہر تک کسی جگہ پڑاؤ نہ کیا، تاکہ لوگ خوب تھک جائیں اور کسی کو بیٹھ کر چہ میگوئیاں کرنے اور سننے کی مہلت نہ ملے۔ راستے میں اُسَید بن حُضَیر نے عرض کیا "یا نبی اللہ، آج آپ نے اپنے معمول کے خلاف ناوقت کوچ کا حکم دے دیا؟" آپ نے جواب دیا، "تم نے سُنا نہیں کہ تمہارے صاحب نے کیا باتیں کی ہیں"؟ انھوں نے پوچھا "کون صاحب؟" آپ نے فرمایا "عبداللہ بن ابی"۔ انھوں نے عرض کیا "یارسول اللہ، اس شخص سے رعایت فرمایئے، آپ جب مدینے تشریف لائے ہیں تو ہم لوگ اسے اپنا بادشاہ بنانے کا فیصلہ کرچکے تھے اور اس کے لیے تاج تیار ہو رہا تھا۔ آپ کی آمد سے اس کا بنا بنایا کھیل بگڑ گیا۔ اسی کی جلن وہ نکال رہا ہے۔"

یہ شوشہ ابھی تازہ ہی تھا کہ اسی سفر میں اُس نے ایک اور خطرناک فتنہ اٹھا دیا، اور فتنہ بھی ایسا کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلّم اور آپ کے جاں نثار صحابہ کمال درجہ ضبط و تحمّل اور حکمت و دانائی سے کام نہ لیتے تو

---

[1] سورۂ منافقون میں اللہ تعالیٰ نے خود اُس کا یہ قول نقل فرمایا ہے۔

مدینے کی نوخیز مسلم سوسائٹی میں سخت خانہ جنگی برپا ہو جاتی۔ یہ حضرت عائشہؓ پر تہمت کا فتنہ تھا اس کا واقعہ خود انہی کی زبان سے سنیئے جس سے پوری صورتِ حال سامنے آجائے گی۔ بیچ بیچ میں جو امور تشریح طلب ہوں گے انھیں ہم دوسری معتبر روایات کی مدد سے قوسین میں بڑھاتے جائیں گے تاکہ جنابِ صدیقہ کے تسلسلِ بیان میں خلل نہ واقع ہو۔ فرماتی ہیں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قاعدہ تھا کہ جب آپ سفر پر جانے لگتے تو قرعہ ڈال کر فیصلہ فرماتے کہ آپ کی بیویوں میں سے کون آپ کے ساتھ جائے۔ غزوۂ بنی المصطلق کے موقع پر قرعہ میرے نام نکلا اور میں آپ کے ساتھ گئی۔ واپسی پر جب ہم مدینے کے قریب تھے، ایک منزل پر رات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑاؤ کیا، اور ابھی رات کا کچھ حصہ باقی تھا کہ کوچ کی تیاریاں شروع ہو گئیں۔ میں اُٹھ کر رفع حاجت کے لیے گئی، اور جب پلٹنے لگی تو قیام گاہ کے قریب پہنچ کر مجھے محسوس ہوا کہ میرے گلے کا ہار ٹوٹ کر کہیں گر پڑا ہے۔ میں اسے تلاش کرنے میں لگ گئی، اور اتنے میں قافلہ روانہ ہو گیا۔ قاعدہ یہ تھا کہ میں کوچ کے وقت اپنے ہَودے میں بیٹھ جاتی تھی اور چار آدمی اسے اٹھا کر اونٹ پر رکھ دیتے تھے۔ ہم عورتیں اس زمانے میں غذا کی کمی کے سبب سے بہت ہلکی پھلکی تھیں۔ میرا ہَودہ اٹھاتے وقت لوگوں کو یہ محسوس ہی نہ ہوا کہ میں اس میں نہیں ہوں۔ وہ بے خبری میں خالی ہَودہ اونٹ پر رکھ کر روانہ ہو گئے۔ میں جب ہار لے کر پلٹی تو وہاں کوئی نہ تھا۔ آخر اپنی چادر اوڑھ کر وہیں لیٹ گئی اور دل میں سوچ لیا کہ آگے جا کر جب یہ لوگ مجھے نہ پائیں گے تو خود ہی ڈھونڈتے ہوئے آجائیں گے۔ اسی حالت میں مجھ کو

لہ اس قرعہ اندازی کی نوعیت لاٹری کی سی نہ تھی۔ دراصل تمام بیویوں کے حقوق برابر کے تھے۔ ان میں سے کسی کو کسی پر ترجیح دینے کی کوئی معقول وجہ نہ تھی۔ اب اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود کسی کو انتخاب کرتے تو دوسری بیویوں کی دل شکنی ہوتی، اور ان میں باہم رشک و رقابت پیدا ہونے کے لیے بھی یہ ایک محرک بن جاتا۔ اس لیے آپ قرعہ اندازی سے اس کا فیصلہ فرماتے تھے۔ شریعت میں قرعہ اندازی ایسی ہی صورتوں کے لیے ہے جب کہ چند آدمیوں کا جائز حق بالکل برابر ہو، اور کسی کو کسی پر ترجیح دینے کے لیے کوئی معقول وجہ موجود نہ ہو، مگر حق کسی ایک ہی کو دیا جا سکتا ہو۔

نیند آگئی۔ دن چڑھتے پر صفوان بن مُعَطَّل سُلَمی اس جگہ سے گزرا جہاں میں سو رہی تھی اور مجھے دیکھتے ہی پہچان گیا، کیونکہ پردے کا حکم آنے سے پہلے وہ مجھے بارہا دیکھ چکا تھا (یہ صاحب بدری صحابیوں میں سے تھے۔ ان کو دن چڑھے تک سونے کی عادت[1] تھی، اس لیے یہ بھی لشکرگاہ میں کہیں پڑے سوتے رہ گئے تھے اور اب اٹھ کر مدینے جا رہے تھے) مجھے دیکھ کر اس نے اونٹ روک لیا اور بے ساختہ اس کی زبان سے نکلا "اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیوی یہیں رہ گئیں"۔ اس کی آواز سے میری آنکھ کھل گئی اور میں نے اُٹھ کر فوراً اپنے منہ پر چادر ڈال لی۔ اس نے مجھ سے کوئی بات نہ کی، لاکر اپنا اونٹ میرے پاس بٹھا دیا اور الگ ہٹ کر کھڑا ہوگیا۔ میں اونٹ پر سوار ہوگئی اور وہ نکیل پکڑ کر روانہ ہوگیا۔ دوپہر کے قریب ہم نے لشکر کو جا لیا جب کہ وہ ابھی ایک جگہ جا کر ٹھیرا ہی تھا اور لشکر والوں کو ابھی یہ پتہ نہ چلا تھا کہ میں پیچھے چھوٹ گئی ہوں۔ اس پر بہتان اٹھانے والوں نے بہتان اٹھا دیئے اور ان میں سب سے پیش پیش عبداللہ بن ابی تھا۔ مگر میں اس سے بے خبر تھی کہ مجھ پر کیا باتیں بن رہی ہیں"۔

(دوسری روایات میں آیا ہے کہ جس وقت صفوان کے اونٹ پر حضرت عائشہ لشکرگاہ میں پہنچیں اور معلوم ہوا کہ آپ اس طرح پیچھے چھوٹ گئی تھیں اُسی وقت عبداللہ بن ابی پکار اُٹھا کہ "خدا کی قسم یہ بچ کر نہیں آئی ہے، لو دیکھو، تمہارے نبی کی بیوی نے رات ایک اور شخص کے ساتھ گزاری اور اب وہ اسے علانیہ لیے چلا آرہا ہے")

مدینے پہنچ کر میں بیمار ہوگئی اور ایک مہینے کے قریب پلنگ پر پڑی رہی۔ شہر میں اس بہتان کی خبریں اڑ رہی تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کانوں تک بھی بات پہنچ چکی تھی، مگر مجھے کچھ پتہ نہ تھا۔ البتہ جو چیز مجھے کھٹکتی تھی وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ توجہ میری

---

[1] ابوداؤد اور دوسری کتب سُنن میں یہ ذکر آتا ہے کہ ان کی بیوی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی شکایت کی تھی کہ یہ کبھی صبح کی نماز وقت پر نہیں پڑھتے۔ انھوں نے عذر پیش کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا خاندانی عیب ہے دیر تک سوتے رہنے کی اس کمزوری کو میں کسی طرح دور نہیں کر سکتا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اچھا جب آنکھ کھلے نماز ادا کر لیا کرو۔

شاف نہ تھی جو بیماری کے زمانے میں ہوا کرتی تھی۔ آپ گھر میں آتے تو بس یہ پوچھ کر رہ جاتے کیف تیکم (کیسی ہو؟)، اس سے زائد کوئی کلام نہ کرتے۔ اس سے مجھے شبہ ہوتا کہ کوئی بات ہے ضرور۔ آخر آپ سے اجازت لے کر میں اپنی ماں کے گھر چلی گئی تاکہ وہ میری تیمارداری اچھی طرح کر سکیں۔ ایک روز رات کے وقت حاجت کے لیے میں مدینے کے باہر گئی۔ اس وقت تک ہمارے گھروں میں یہ بیت الخلاء نہ تھے اور ہم لوگ جنگل ہی جایا کرتے تھے۔ میرے ساتھ مسطح بن اُثاثہ کی ماں بھی تھیں جو میرے والد کی خالہ زاد بہن تھیں (دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پورے خاندان کی کفالت حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے ذمے لے رکھی تھی، مگر اس احسان کے باوجود مسطح بھی ان لوگوں میں شریک ہو گئے تھے جو حضرت عائشہ کے خلاف اس بہتان کو پھیلا رہے تھے)۔ راستے میں ان کو ٹھوکر لگی اور بے ساختہ ان کی زبان سے نکلا غارت ہو مسطح۔ میں نے کہا اچھی ماں ہو جو بیٹے کو کوستی ہو، اور بیٹا بھی وہ جس نے جنگ بدر میں حصہ لیا ہے۔ انھوں نے کہا "بٹیا، کیا تجھے اس کی باتوں کی کچھ خبر نہیں؟" پھر انھوں نے سارا قصہ سنایا کہ افترا پرداز لوگ میرے متعلق کیا باتیں اڑا رہے ہیں (منافقین کے سوا خود مسلمانوں میں سے جو لوگ اس فتنے میں شامل ہو گئے تھے ان میں مسطح، حسّان بن ثابت مشہور شاعر اسلام، اور حمنہ بنت جحش، حضرت زینب کی بہن کا حصہ سب سے نمایاں تھا)۔ یہ داستان سن کر میرا خون خشک ہو گیا، وہ حاجت بھی بھول گئی جس کے لیے آئی تھی، سیدھی گھر گئی اور رات بھر رو رو کر کاٹی۔"

آگے چل کر حضرت عائشہ فرماتی ہیں: "میرے پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علیؓ اور اسامہؓ بن زید کو بلایا اور ان سے مشورہ طلب کیا۔ اسامہ نے میرے حق میں کلمۂ خیر کہا اور عرض کیا "یا رسول اللہ، بھلائی کے سوا آپ کی بیوی میں کوئی چیز ہم نے نہیں پائی۔ یہ سب کچھ کذب اور باطل ہے جو اڑایا جا رہا ہے"۔ رہے علی تو انھوں نے کہا "یا رسول اللہ عورتوں کی کمی نہیں ہے، آپ اس کی جگہ دوسری بیوی کر سکتے ہیں، اور تحقیق کرنا چاہیں تو خدمت گار لونڈی کو بلا کر حالات دریافت فرمائیں"۔ چنانچہ خدمت گار کو بلایا گیا اور پوچھ گچھ کی گئی۔ اس نے کہا "اس خدا کی

قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، میں نے اُن میں کوئی برائی نہیں دیکھی جس پر حرف رکھا جا سکے۔ بس اتنا عیب ہے کہ میں آٹا گوندھ کر کسی کام کو جاتی ہوں اور کہہ جاتی ہوں کہ بوبی ذرا آٹے کا خیال رکھنا، مگر وہ سو جاتی ہیں اور بکری آ کر آٹا کھا جاتی ہے"۔ اسی روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ میں فرمایا "مسلمانو! کون ہے جو اُس شخص کے حملوں سے میری عزت بچائے جس نے میرے گھر والوں پر الزامات لگا کر مجھے اذیت پہنچانے کی حد کر دی ہے۔ بخدا میں نے نہ تو اپنی بیوی ہی میں کوئی برائی دیکھی ہے، اور نہ اُس شخص ہی میں جس کے متعلق تہمت لگائی جاتی ہے۔ وہ تو کبھی میری غیر موجودگی میں میرے گھر آیا بھی نہیں"۔ اس پر اُسید بن حُضیر (بعض روایات میں سعد بن مُعاذ[1]) نے اٹھ کر کہا "یا رسول اللہ، اگر وہ ہمارے قبیلے کا آدمی ہے تو ہم اس کی گردن مار دیں، اور اگر ہمارے بھائی خزرجیوں میں سے ہے تو آپ حکم دیں، ہم تعمیل کے لیے حاضر ہیں"۔ یہ سنتے ہی سعد بن عُبادہ، رئیسِ خزرج اُٹھ کھڑے ہوئے اور کہنے لگے "جھوٹ کہتے ہو، تم ہرگز اسے نہیں مار سکتے۔ تم اس کی گردن مارنے کا نام صرف اس لیے لے رہے ہو کہ وہ خزرج میں سے ہے۔ اگر وہ تمہارے قبیلے کا آدمی ہوتا تو تم کبھی یہ نہ کہتے کہ ہم اس کی گردن مار دیں گے"[2]۔ اُسید بن حضیر نے جواب میں کہا "تم منافق ہو اسی لیے

---

[1] غالباً اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے نام لینے کے بجائے سیدِ اوس کے الفاظ استعمال فرمائے ہوں گے۔ کسی راوی نے اس سے مراد حضرت سعد بن معاذ کو لے لیا، کیونکہ اپنی زندگی میں وہی قبیلۂ اوس کے سردار تھے اور تاریخ میں وہی اس حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں۔ حالانکہ دراصل اس واقعہ کے وقت ان کے چچا زاد بھائی اُسید بن حُضیر اوس کے سردار تھے۔

[2] حضرت سعد بن عبادہ اگرچہ نہایت صالح اور مخلص مسلمانوں میں سے تھے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے گہری عقیدت و محبت رکھتے تھے، اور مدینے میں جن لوگوں کے ذریعہ سے اسلام پھیلا تھا ان میں ایک نمایاں شخص وہ بھی تھے، لیکن ان سب خوبیوں کے باوجود ان کے اندر قومی تعصب (اور عرب میں اس وقت قوم کے معنی قبیلے کے تھے) بہت زیادہ تھی۔ اسی وجہ سے وہ اکثر عبداللہ بن ابی کی پشت پناہی کرتے رہے کہ وہ ان کے قبیلے کا آدمی تھا۔ اسی وجہ سے فتح مکہ کے موقع پر ان کی زبان سے یہ فقرہ نکل گیا کہ الیوم یوم الملحمۃ، الیوم تستحل الحرمۃ (آج کشت و خون کا دن ہے۔

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

منافقوں کی حمایت کرتے ہو۔" اس پر مسجد نبوی میں ایک ہنگامہ برپا ہو گیا، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف رکھتے تھے۔ قریب تھا کہ اوس اور خزرج مسجد ہی میں لڑ پڑتے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ٹھنڈا کیا اور پھر منبر سے اتر آئے۔"

حضرت عائشہ کے قصے کی باقی تفصیلات ہم اثنائے تفسیر میں اس جگہ نقل کریں گے جہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی برأت نازل ہوئی ہے۔ یہاں جو کچھ ہم بتانا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عبداللہ بن اُبی نے یہ شوشہ چھوڑ کر بیک وقت کئی شکار کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق کی عزت پر حملہ کیا۔ دوسری طرف اس نے اسلامی تحریک کے بلند ترین اخلاقی وقار کو گرانے کی کوشش کی۔ تیسری طرف اس نے یہ ایک ایسی چنگاری پھینکی تھی کہ [illegible] سلام اپنے پیرووں کی کایا نہ پلٹ چکا ہوتا تو مہاجرین اور انصار، اور خود انصار کے بھی دونوں قبیلے آپس میں لڑ مرتے۔

موضوع اور مباحث | یہ تھے وہ حالات جن میں پہلے حملے کے موقع پر سورۂ احزاب کے آخری ۲ رکوع نازل ہوئے اور دوسرے حملے کے موقع پر یہ سورۂ نور اُتری۔ اس پس منظر کو نگاہ میں رکھ کر ان دونوں سورتوں کا ترتیب وار مطالعہ کیا جائے تو وہ حکمت اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے جو ان کے احکام میں مضمر ہے۔

منافقین مسلمانوں کو اُس میدان میں شکست دینا چاہتے تھے جو اُن کے تفوق کا اصل میدان تھا۔ اللہ تعالیٰ نے، بجائے اس کے کہ وہ اُن کے اخلاقی حملوں پر ایک غضبناک تقریر فرماتا، یا مسلمانوں کو جوابی حملے کرنے پر اکساتا، تمام تر توجہ مسلمانوں کو یہ سکھانے پر صرف فرمائی کہ تمہارے اخلاقی محاذ میں

(بقیہ حاشیہ) آج یہاں کی حرمت حلال کی جائے گی)۔ اور اس پر عتاب فرما کر حضور نے ان سے لشکر کا جھنڈا واپس لے لیا۔ پھر آخر کار یہی وہ سبب تھا جس کی وجہ سے انھوں نے حضور کی وفات کے بعد سقیفۂ بنی ساعدہ میں یہ دعویٰ کیا کہ خلافت انصار کا حق ہے، اور جب ان کی بات نہ چلی اور انصار و مہاجرین نے حضرت ابوبکر کے ہاتھ پر بیعت کر لی تو تنہا وہی ایک تھے جنھوں نے بیعت سے انکار کر دیا اور مرتے دم تک قریشی خلیفہ کی خلافت تسلیم نہ کی (ملاحظہ ہو الاصابہ لابن حجر والاستیعاب لابن عبدالبر ذکر سعد بن عبادہ۔ اور الامامۃ والسیاسۃ لابن قتیبہ صفحہ ۱۰-۱۱)

جہاں جہاں رخنے موجود ہیں ان کو بھرو اور اس محاذ کو اور زیادہ مضبوط کر لو۔ ابھی آپ دیکھ چکے ہیں کہ نکاح زینبؓ کے موقع پر منافقین اور کفار نے کیا طوفان اٹھایا تھا۔ اب ذرا سورۂ احزاب نکال کر پڑھیے، وہاں آپ دیکھیں گے کہ ٹھیک اُسی طوفان کا زمانہ تھا جب کہ معاشرتی اصلاح کے متعلق حسب ذیل ہدایات دی گئیں :

(۱) ازواج مطہرات کو حکم دیا گیا کہ اپنے گھروں میں وقار کے ساتھ بیٹھو، بناؤ سنگھار کر کے باہر نہ نکلو، اور غیر مردوں سے گفتگو کرنے کا اتفاق ہو تو دبی زبان سے بات نہ کرو کہ کوئی شخص بے جا توقعات قائم کر لے (رکوع ۴)

(۲) حضورؐ کے گھروں میں غیر مردوں کے بلا اجازت داخل ہو جانے کو روک دیا گیا، اور ہدایت کی گئی کہ ازواج مطہرات سے کوئی چیز مانگنی ہو تو پردے کے پیچھے سے مانگو۔

(۳) غیر محرم مردوں اور محرم رشتہ داروں کے درمیان فرق قائم کیا گیا اور حکم دیا گیا کہ ازواج مطہرات کے صرف محرم رشتہ دار ہی آزادی کے ساتھ آپ کے گھروں میں آجا سکتے ہیں۔

(۴) مسلمانوں کو بتایا گیا کہ نبیؐ کی بیویاں تمہاری مائیں ہیں اور ٹھیک اُسی طرح ایک مسلمان کے لیے ابداً حرام ہیں جس طرح اس کی حقیقی ماں ہوتی ہے۔ اس لیے ان کے بارے میں ہر مسلمان اپنی نیت کو بالکل پاک رکھے۔

(۵) مسلمانوں کو متنبہ کر دیا گیا کہ نبیؐ کو اذیت دینا دُنیا اور آخرت میں خدا کی لعنت اور رُسوا کن عذاب کا موجب ہے، اور اسی طرح کسی مسلمان کی عزت پر حملہ کرنا اور اس پر ناحق الزام لگانا بھی سخت گناہ ہے (رکوع ۷)

(۶) تمام مسلمان عورتوں کو حکم دے دیا گیا کہ جب باہر نکلنے کی ضرورت پیش آئے تو چادروں سے اپنے آپ کو اچھی طرح ڈھانک کر اور گھونگھٹ ڈال کر نکلا کریں (رکوع ۸)

پھر جب واقعۂ افک سے مدینے کے معاشرے میں ایک ہلچل برپا ہوئی تو یہ سورۂ نور اخلاق، معاشرت اور قانون کے ایسے احکام و ہدایات کے ساتھ نازل فرمائی گئی جن کا مقصد یہ تھا کہ

اوّل تو مسلم معاشرے کو برائیوں کی پیداوار اور ان کے پھیلاؤ سے محفوظ رکھا جائے، اور اگر وہ پیدا ہو ہی جائیں تو پھر ان کا پورا پورا تدارک کیا جائے۔ ان احکام و ہدایات کو ہم اُسی ترتیب کے ساتھ یہاں خلاصۃً درج کرتے ہیں جس کے ساتھ وہ اس سورے میں نازل ہوئے ہیں تاکہ پڑھنے والے اندازہ کر سکیں کہ قرآن ٹھیک نفسیاتی موقع پر انسانی زندگی کی اصلاح و تعمیر کے لیے کس طرح قانونی، اخلاقی، اور معاشرتی تدابیر بیک وقت تجویز کرتا ہے:

(۱) زنا، جسے فوجداری جُرم پہلے ہی قرار دیا جا چکا تھا (سورۂ نساء، رکوع ۳)، اب اس کی سزا سو کوڑے مقرر کر دی گئی۔

(۲) بدکار مردوں اور عورتوں کے ساتھ رشتۂ مناکحت جوڑنے سے اہل ایمان کو منع کر دیا گیا۔

(۳) جو شخص دوسرے پر زنا کا الزام لگائے اور پھر ثبوت میں چار گواہ نہ پیش کر سکے، اس کے لیے ۸۰ کوڑوں کی سزا مقرر کی گئی۔

(۴) شوہر اگر بیوی پر تہمت لگائے تو اس کے لیے لِعان کا قاعدہ مقرر کیا گیا۔

(۵) حضرت عائشہؓ پر منافقین کے جھوٹے الزام کی تردید کرتے ہوئے یہ ہدایت کی گئی کہ آنکھیں بند کر کے ہر شریف آدمی کے خلاف ہر قسم کی تہمتوں کو قبول نہ کر لیا کرو، اور نہ اُن کو پھیلاتے پھرو۔ اس طرح کی افواہیں اگر اُڑ رہی ہوں تو انھیں دبانا اور ان کا سدِّباب کرنا چاہیے، نہ یہ کہ ایک منہ سے لے کر دوسرا منہ اسے آگے پھونکنا شروع کر دے۔ اسی سلسلے میں یہ بات ایک اصولی حقیقت کے طور پر سمجھائی گئی کہ طیّب آدمی کا جوڑ طیّب عورت ہی سے لگ سکتا ہے۔ خبیث عورت کے اطوار سے اس کا مزاج چند روز بھی موافقت نہیں کر سکتا۔ اور ایسا ہی حال طیّب عورت کا بھی ہوتا ہے کہ اس کی رُوح طیّب مرد ہی سے موافقت کر سکتی ہے نہ کہ خبیث سے۔ اب اگر رسولؐ کو تم جانتے ہو کہ وہ ایک طیّب، بلکہ اطیب انسان ہیں تو کس طرح یہ بات تمہاری عقل میں سما گئی کہ ایک خبیث عورت ان کی محبوب ترین رفیقۂ حیات بن سکتی تھی۔ جو عورت عملاً زنا تک کر گزرے اس کے عام اطوار کب ایسے ہو سکتے ہیں کہ رسولؐ جیسا پاکیزہ انسان اس کے ساتھ یوں نباہ کرے۔ پس صرف یہ بات کہ ایک کمینہ آدمی

ایک بیہودہ الزام کسی پر لگا دیا ہے، اسے قابل قبول کیا معنی قابل توجہ اور ممکن الوقوع سمجھ لینے کے لیے بھی کافی نہیں ہے۔ آنکھیں کھول کر دیکھو کہ الزام لگانے والا کون ہے اور الزام لگا کس پر رہا ہے۔

(۶) جو لوگ بیہودہ خبریں اور بری افواہیں پھیلائیں اور مسلم معاشرے میں فحش اور فواحش کو رواج دینے کی کوشش کریں ان کے متعلق بتایا گیا کہ وہ ہمت افزائی کے نہیں بلکہ سزا کے مستحق ہیں۔

(۷) یہ قاعدۂ کلیہ مقرر کیا گیا کہ مسلم معاشرے میں اجتماعی تعلقات کی بنیاد باہمی حسن ظن پر ہونی چاہیے۔ ہر شخص بے گناہ سمجھا جائے جب تک کہ اس کے گناہ گار ہونے کا کوئی ثبوت نہ ملے۔ نہ یہ کہ ہر شخص گناہ گار سمجھا جائے جب تک کہ اس کا بے گناہ ہونا ثابت نہ ہو جائے۔

(۸) لوگوں کو عام ہدایت کی گئی کہ ایک دوسرے کے گھروں میں بے تکلف نہ گھس جایا کریں بلکہ اجازت لے کر جائیں۔

(۹) عورتوں اور مردوں کو غض بصر کا حکم دیا گیا اور ایک دوسرے کو گھورنے یا جھانک تاک کرنے سے منع کر دیا گیا۔

(۱۰) عورتوں کو حکم دیا گیا کہ اپنے گھروں میں سر و سینہ کو ڈھانک کر رکھیں۔

(۱۱) عورتوں کو یہ بھی حکم دیا گیا کہ اپنے محرم رشتہ داروں اور گھر کے خادموں کے سوا کسی کے سامنے بن سنور کر نہ آئیں۔

(۱۲) ان کو یہ بھی حکم دیا گیا کہ باہر نکلیں تو نہ صرف یہ کہ اپنے بناؤ سنگھار کو چھپا کر نکلیں، بلکہ بجنے والے زیور بھی پہن کر نہ نکلیں۔

(۱۳) معاشرے میں عورتوں اور مردوں کے بن بیاہے بیٹھے رہنے کا طریقہ ناپسندیدہ قرار دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ غیر شادی شدہ لوگوں کے نکاح کیے جائیں، حتیٰ کہ لونڈیوں اور غلاموں کو بھی بن بیاہا نہ رہنے دیا جائے۔ اس لیے کہ تجرد فحش آفریں بھی ہوتا ہے اور فحش پذیر بھی۔ مجرد لوگ اور کچھ نہیں تو بُری خبریں سننے اور پھیلانے ہی میں دلچسپی لینے لگتے ہیں۔

(۱۴) لونڈیوں اور غلاموں کی آزادی کے لیے مکاتبت کی راہ نکال دی گئی، اور مالکوں کے علاوہ دوسروں کو بھی

حکم دیا گیا کہ مکاتَب غلاموں اور لونڈیوں کی مالی مدد کریں۔

(۱۵) لونڈیوں سے کسب کرانا ممنوع قرار دیا گیا۔ عرب میں یہ پیشہ لونڈیوں ہی سے کرانے کا رواج تھا، اس لیے اس کی ممانعت دراصل قحبہ گری کی قانونی بندش تھی۔

(۱۶) گھریلو معاشرت میں خانگی ملازموں اور نابالغ بچوں کے لیے یہ قاعدہ مقرر کیا گیا کہ وہ خلوت کے اوقات میں (یعنی صبح، دوپہر اور رات کے وقت) گھر کے کسی مرد یا عورت کے کمرے میں اچانک نہ گھس جایا کریں۔ اولاد تک کو اجازت لے کر آنے کی عادت ڈال جائے۔

(۱۷) بوڑھی عورتوں کو یہ رعایت دی گئی کہ اگر وہ اپنے گھر میں سر سے اوڑھنی اتار کر رکھ دیں تو مضائقہ نہیں، مگر حکم دیا گیا کہ تبرّج (بن ٹھن کر اپنے آپ کو دکھانے) سے بچیں۔ نیز انھیں نصیحت کی گئی کہ بڑھاپے میں بھی اگر وہ اوڑھنیاں اپنے اوپر ڈالے ہی رہیں تو بہتر ہے۔

(۱۸) اندھے، لنگڑے، لولے، اور بیمار کو یہ رعایت دی گئی کہ وہ کھانے کی کوئی چیز کسی کے ہاں سے بلا اجازت کھالے تو اس کا شمار چوری اور خیانت میں نہ ہوگا۔ اُس پر کوئی گرفت نہ کی جائے۔

(۱۹) قریبی عزیزوں اور بے تکلف دوستوں کو یہ حق دیا گیا کہ وہ ایک دوسرے کے ہاں بلا اجازت بھی کھا سکتے ہیں؛ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ اپنے گھر میں کھا سکتے ہیں۔ اس طرح معاشرے کے افراد کو ایک دوسرے سے قریب تر کر دیا گیا اور ان کے درمیان سے بیگانگی کے پردے ہٹا دیے گئے تاکہ آپس کی محبت بڑھے اور باہمی اخلاص کے رابطے اُن رخنوں کو بند کر دیں جن سے کوئی فتنہ پرداز پھوٹ ڈال سکتا ہو۔

ان ہدایات کے ساتھ ساتھ منافقین اور مومنین کی وہ کھلی کھلی علامتیں بیان کر دی گئیں جن سے ہر مسلمان یہ جان سکے کہ معاشرے میں مخلص اہلِ ایمان کون لوگ ہیں اور منافق کون۔ دوسری طرف مسلمانوں کے جماعتی نظم و ضبط کو اور کس دیا گیا اور اس کے لیے چند مزید ضابطے بنا دیے گئے تاکہ وہ طاقت اور زیادہ مضبوط ہو جائے جس سے غیظ کھا کر کفار و منافقین فساد انگیزیاں کر رہے تھے۔

اس تمام بحث میں نمایاں چیز دیکھنے کی یہ ہے کہ پوری سورۂ نور اُس تلخی سے خالی ہے جو شرمناک

اور بیہودہ حملوں کے جواب میں پیدا ہوا کرتی ہے۔ ایک طرف اُن حالات کو دیکھیے جن میں یہ سورت نازل ہوئی ہے۔ اور دوسری طرف سورت کے مضامین اور انداز کلام کو دیکھیے۔ اس قدر اشتعال انگیز صورت حال میں کیسے ٹھنڈے طریقے سے قانون سازی کی جا رہی ہے، مصلحانہ احکام دیے جا رہے ہیں، حکیمانہ ہدایات دی جا رہی ہیں اور تعلیم و نصیحت کا حق ادا کیا جا رہا ہے۔ اس سے صرف یہی سبق نہیں ملتا کہ ہم کو فتنوں کے مقابلے میں، سخت سے سخت اشتعال کے مواقع پر بھی کس طرح ٹھنڈے تدبّر اور عالی ظرفی اور حکمت سے کام لینا چاہیے، بلکہ اس سے اس امر کا ثبوت بھی ملتا ہے کہ یہ کلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا تصنیف کردہ نہیں ہے، کسی ایسی ہستی ہی کا نازل کیا ہوا ہے جو بہت بلند مقام سے انسانی حالات اور معاملات کا مشاہدہ کر رہی ہے اور اپنی ذات میں ان حالات و معاملات سے غیر متأثر رہ کر خالص ہدایت و رہنمائی کا منصب ادا کر رہی ہے۔ اگر یہ آنحضرت کا اپنا کلام ہوتا تو آپ کی انتہائی بلند نظری کے باوجود اس میں اُس فطری تلخی کا کچھ نہ کچھ اثر تو ضرور پایا جاتا جو خود اپنی عزت و ناموس پر کمینہ حملوں کو سن کر ایک شریف آدمی کے جذبات میں لازماً پیدا ہو جایا کرتی ہے۔

اللہ کے نام سے جو رحمان اور رحیم ہے

یہ ایک سورت ہے جس کو ہم نے نازل کیا ہے، اور اسے ہم نے فرض کیا ہے، اور اس میں ہم نے صاف صاف ہدایات نازل کی ہیں[۱]، شاید کہ تم سبق لو۔

---

[۱] ان سب فقروں میں "ہم نے" پر زور ہے۔ یعنی اس کا نازل کرنے والا کوئی اور نہیں بلکہ "ہم" ہیں، اس لیے اسے کسی بے زور ناصح کے کلام کی طرح ایک ہلکی چیز نہ سمجھ بیٹھنا۔ خوب جان لو کہ اس کا نازل کرنے والا وہ ہے، جس کے قبضے میں تمہاری جانیں اور قسمتیں ہیں، اور جس کی گرفت سے تم مر کر بھی نہیں چھوٹ سکتے۔

دوسرے فقرے میں بتایا گیا ہے کہ جو باتیں اس سورے میں کہی گئی ہیں وہ "سفارشات" نہیں ہیں کہ آپ کا جی چاہے تو مانیں ورنہ جو کچھ چاہیں کرتے رہیں، بلکہ یہ قطعی احکام ہیں جن کی پیروی کرنا لازم ہے۔ اگر مومن اور مسلم ہو

زانیہ عورت اور زانی مرد، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو[۲] اور اُن پر ترس کھانے کا جذبہ اللہ کے دین کے معاملے میں تم کو دامنگیر نہ ہو اگر تم اللہ اور روزِ آخر پر ایمان رکھتے ہو۔

تو تمہارا فرض ہے کہ ان کے مطابق عمل کرو۔

تیسرے فقرے میں بتایا گیا ہے کہ جو ہدایات اس سورے میں دی جارہی ہیں ان میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ صاف صاف اور کھلی کھلی ہدایات ہیں جن کے متعلق تم یہ عذر نہیں کر سکتے کہ فلاں بات ہماری سمجھ ہی میں نہیں آئی تھی تو ہم عمل کیسے کرتے۔

بس یہ اس فرمانِ مبارک کی تمہید (PREAMBLE) ہے جس کے بعد احکام شروع ہو جاتے ہیں۔ اس تمہید کا اندازِ بیان خود بتا رہا ہے کہ سورۂ نور کے احکام کو اللہ تعالیٰ کتنی اہمیت دے کر پیش فرما رہا ہے۔ کسی دوسری احکامی سورت کا دیباچہ اتنا پُرزور نہیں ہے۔

[۲] اس مسئلے کے بہت سے قانونی، اخلاقی، اور تاریخی پہلو تشریح طلب ہیں جن کو اگر تفصیل کے ساتھ بیان نہ کیا جائے تو موجودہ زمانے میں ایک آدمی کے لیے اس تشریعِ الٰہی کا سمجھنا مشکل ہے۔ اس لیے ذیل میں ہم اس کے مختلف پہلوؤں پر سلسلہ وار روشنی ڈالیں گے:

(۱) زنا کا عام مفہوم جس سے ہر شخص واقف ہے، یہ ہے کہ "ایک مرد اور ایک عورت بغیر اس کے کہ ان کے درمیان جائز رشتۂ زن و شو ہو، باہم مباشرت کا ارتکاب کریں"۔ اس فعل کا اخلاقاً برا ہونا، یا مذہباً گناہ ہونا، یا معاشرتی حیثیت سے معیوب اور قابلِ اعتراض ہونا، ایک ایسی چیز ہے جس پر قدیم ترین زمانے سے آج تک تمام انسانی معاشرے متفق رہے ہیں، اور اس میں بجز اُن متفرق لوگوں کے جنھوں نے اپنی عقل کو اپنی نفس پرستی کے تابع کر دیا ہے، یا جنھوں نے خبطی پن کی اُپج کو فلسفہ طرازی سمجھ رکھا ہے، کسی نے آج تک اختلاف نہیں کیا ہے۔ اس عالمگیر اتفاق رائے کی وجہ یہ ہے کہ انسانی فطرت خود زنا کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے۔ نوعِ انسانی کا بقا، اور انسانی تمدن کا قیام، دونوں اس بات پر منحصر ہیں کہ عورت اور مرد محض لطف اور لذت کے لیے ملنے اور پھر الگ ہو جانے میں آزاد نہ ہوں، بلکہ ہر جوڑے کا باہمی تعلق ایک ایسے مستقل اور پائیدار عہدِ وفا پر استوار ہو جو معاشرے میں معلوم و معروف بھی ہو اور جسے معاشرے کی ضمانت بھی حاصل ہو۔ اس کے بغیر انسانی نسل ایک دن کے لیے بھی

نہیں چل سکتی، کیونکہ انسان کا بچہ اپنی زندگی اور اپنے انسانی نشو و نما کے لیے کئی برس کی دردمندانہ نگہداشت اور تربیت کا محتاج ہوتا ہے، اور تنہا عورت اس بار کو اٹھانے کے لیے کبھی تیار نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ مرد اس کا ساتھ نہ دے جو اس بچے کے وجود میں آنے کا سبب بنا ہو۔ اسی طرح اس معاہدے کے بغیر انسانی تمدن بھی برقرار نہیں رہ سکتا، کیونکہ تمدن کی تو پیدائش ہی ایک مرد اور ایک عورت کے مل کر رہنے، ایک گھر اور ایک خاندان وجود میں لانے، اور پھر خاندانوں کے درمیان رشتے اور رابطے پیدا ہونے سے ہوئی ہے۔ اگر عورت اور مرد گھر اور خاندان کی تخلیق سے قطع نظر کر کے محض لطف و لذت کے لیے آزادانہ ملنے لگیں تو سارے انسان بکھر کر رہ جائیں، اجتماعی زندگی کی جڑ کٹ جائے، اور وہ بنیاد ہی باقی نہ رہے جس پر تہذیب و تمدن کی یہ عمارت اٹھی ہے۔ ان وجوہ سے عورت اور مرد کا ایسا آزادانہ تعلق جو کسی معلوم و معروف اور مسلّم عہد وفا پر مبنی نہ ہو، انسانی فطرت کے خلاف ہے۔ انہی وجوہ سے انسان اس کو ہر زمانے میں ایک سخت عیب، ایک بڑی بداخلاقی، اور مذہبی اصطلاح میں ایک شدید گناہ سمجھتا رہا ہے۔ اور انہی وجوہ سے ہر زمانے میں انسانی معاشروں نے نکاح کی ترویج کے ساتھ ساتھ زنا کے سدِّباب کی بھی کسی نہ کسی طور پر ضرور کوشش کی ہے۔ البتہ اس کوشش کی شکلوں میں مختلف قوانین اور اخلاقی و تمدنی اور مذہبی نظاموں میں فرق رہا ہے، جس کی بنیاد دراصل اس فرق پر ہے کہ نوع اور تمدن کے لیے زنا کے نقصان دہ ہونے کا شعور کہیں کم ہے اور کہیں زیادہ، کہیں واضح ہے اور کہیں دوسرے مسائل سے الجھ کر رہ گیا ہے۔

(۲) زنا کی حرمت پر متفق ہونے کے بعد اختلاف جس امر میں ہوا ہے وہ اس کے جرم، یعنی قانوناً مستلزمِ سزا ہونے کا مسئلہ ہے، اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے اسلام اور دوسرے مذاہب اور قوانین کا اختلاف شروع ہوتا ہے۔ انسانی فطرت سے قریب جو معاشرے رہے ہیں انھوں نے ہمیشہ زنا، یعنی عورت اور مرد کے ناجائز تعلق کو بجائے خود ایک جرم سمجھا ہے اور اس کے لیے سخت سزائیں رکھی ہیں۔ لیکن جوں جوں انسانی معاشروں کو تمدن خراب کرتا گیا ہے، رویہ نرم ہوتا چلا گیا ہے۔

اس معاملے میں اولین تساہل جس کا ارتکاب بالعموم کیا گیا، یہ تھا کہ "محض زنا" (FORNICATION) اور "زنا بزنِ غیر" (ADULTERY) میں فرق کر کے، اول الذکر کو ایک معمولی سی غلطی، اور صرف موخر الذکر کو جرم مستلزمِ سزا قرار دیا گیا۔

محض زنا کی تعریف جو مختلف قوانین میں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ "کوئی مرد، خواہ وہ کنوارا ہو یا شادی شدہ، کسی ایسی عورت سے مباشرت کرے جو کسی دوسرے شخص کی بیوی نہ ہو"۔ اس تعریف میں اصل اعتبار مرد کی حالت کا نہیں، بلکہ عورت کی حالت کا ہے۔ عورت اگر بے شوہر ہے تو اس سے مباشرت محض زنا ہے، قطع نظر اس کے کہ مرد بیوی رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ قدیم مصر، بابل، آشور (اسیریا) اور ہندوستان کے قوانین میں اس کی سزا بہت ہلکی تھی۔ اسی قاعدے کو یونان اور روم نے اختیار کیا، اور اسی سے آخر کار یہودی بھی متاثر ہو گئے۔ بائیبل میں یہ صرف ایک ایسا قصور ہے جس سے مرد پر محض مالی تاوان واجب آتا ہے۔ کتاب "خروج" میں اس کے متعلق جو حکم ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:

"اگر کوئی آدمی کسی کنواری کو جس کی نسبت (یعنی منگنی) نہ ہوئی ہو، پھسلا کر اس سے مباشرت کرلے تو وہ ضرور ہی اُسے مہر دے کر اس سے بیاہ کرلے۔ لیکن اگر اس کا باپ ہرگز راضی نہ ہو کہ اس لڑکی کو اُسے دے، تو وہ کنواریوں کے مہر کے موافق (یعنی جتنا مہر کسی کنواری لڑکی کو دیا جاتا ہو) اسے نقدی دے۔" (باب ۲۲۔ آیت ۱۶-۱۷)

کتاب "استثناء" میں یہی حکم ذرا مختلف الفاظ میں بیان ہوا ہے، اور پھر تصریح کی گئی ہے کہ مرد سے لڑکی کے باپ کو پچاس مثقال چاندی (تقریباً ۵۵ روپے) تاوان دلوایا جائے (باب ۲۲۔ آیت ۲۸-۲۹)۔ البتہ اگر کوئی شخص کاہن (یعنی پروہت PRIEST) کی بیٹی سے زنا کرے تو اس کے لیے یہودی قانون میں پھانسی کی سزا ہے، اور لڑکی کے لیے زندہ جلانے کی۔ (EVBRY MAN'S TALMUD. PP 319-20)

یہ تخیل ہندوؤں کے تخیل سے کس قدر مشابہ ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے منو کی دھرم شاستر سے مقابلہ کر کے دیکھیے۔ وہاں لکھا ہے کہ:

"جو شخص اپنی ذات کی کنواری لڑکی سے اس کی رضامندی کے ساتھ زنا کرے وہ کسی سزا کا مستحق نہیں ہے۔ لڑکی کا باپ راضی ہو تو وہ اس کو معاوضہ دے کر شادی کرلے۔ البتہ اگر لڑکی اونچی ذات کی ہو اور مرد نیچی ذات کا تو لڑکی کو گھر سے نکال دینا چاہیے اور مرد کو قطع اعضا کی سزا دینی چاہیے۔ (ادھیائے ۸، اشلوک ۳۶۵، ۳۶۶) اور یہ سزا زندہ جلا دیے جانے کی سزا میں تبدیل کی جاسکتی ہے جب کہ

لڑکی برہمن ہو (اشلوک ۳۷۷)

دراصل ان سب قوانین میں زنا بزنِ غیر ہی اصلی اور بڑا جرم تھا یعنی یہ کہ کوئی شخص (خواہ وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ) کسی ایسی عورت سے مباشرت کرے جو دوسرے شخص کی بیوی ہو۔ اس فعل کے جرم ہونے کی بنیاد یہ نہ تھی کہ ایک مرد اور عورت نے زنا کا ارتکاب کیا ہے، بلکہ یہ تھی کہ اُن دونوں نے مل کر ایک شخص کو اس خطرے میں مبتلا کر دیا ہے کہ اسے کسی ایسے بچے کو پالنا پڑے جو اُس کا نہیں ہے۔ گویا زنا نہیں بلکہ اختلاطِ نسب کا خطرہ، اور ایک کے بچے کا دوسرے کے خرچ پر پلنا اور اس کا وارث ہونا، اصل بنائے جرم تھا جس کی وجہ سے عورت اور مرد دونوں مجرم قرار پاتے تھے۔ مصریوں کے ہاں اس کی سزا یہ تھی کہ مرد کو لاٹھیوں سے خوب پیٹا جائے اور عورت کی ناک کاٹ دی جائے۔ قریب قریب ایسی ہی سزائیں بابل، اشور، اور قدیم ایران میں بھی رائج تھیں۔ ہندوؤں کے ہاں عورت کی سزا یہ تھی کہ اس کو کتوں سے پھڑوا دیا جائے اور مرد کی یہ کہ اسے لوہے کے گرم پلنگ پر لٹا کر چاروں طرف آگ جلا دی جائے۔ یونان اور روم میں ابتداءً ایک مرد کو یہ حق حاصل تھا کہ اگر وہ اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو زنا کرتے دیکھ لے تو اسے قتل کر دے، یا چاہے تو اس سے مالی تاوان وصول کرلے۔ پھر پہلی صدی قبل مسیح میں قیصر آگسٹس نے یہ قانون مقرر کیا کہ مرد کی آدھی جائداد ضبط کر کے اسے جلا وطن کر دیا جائے، اور عورت کا آدھا مہر ساقط اور اُس کی ۱/۳ جائداد ضبط کر کے اُسے بھی مملکت کے کسی دور دراز حصے میں بھیج دیا جائے۔ قسطنطین نے اس قانون کو بدل کر عورت اور مرد دونوں کے لیے سزائے موت مقرر کی۔ لیو (LEO) اور مارسین (MARCIAN) کے دور میں اس سزا کو حبسِ دوام میں تبدیل کر دیا گیا۔ پھر قیصر جسٹینین نے اس میں مزید تخفیف کر کے یہ قاعدہ مقرر کر دیا کہ عورت کو کوڑوں سے پیٹ کر کسی راہب خانے میں ڈال دیا جائے اور اس کے شوہر کو یہ حق دیا جائے کہ چاہے تو دو سال کے اندر اسے نکلوا لے، ورنہ ساری عمر وہیں پڑا رہنے دے۔

یہودی قانون میں زنا بزنِ غیر کے متعلق جو احکام پائے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

"اگر کوئی کسی ایسی عورت سے صحبت کرے جو لونڈی اور کسی شخص کی منگیتر ہو اور نہ تو اس کا فدیہ ہی دیا گیا ہو اور نہ وہ آزاد کی گئی ہو، تو ان دونوں کو سزا ملے، لیکن وہ جان سے نہ مارے جائیں اس لیے کہ عورت آزاد نہ تھی" (احبار ۱۹-۲۰)

"جو شخص دوسرے کی بیوی سے، یعنی اپنے ہمسایے کی بیوی سے زنا کرے وہ زانی اور زانیہ دونوں ضرور جان سے مار دئے جائیں"۔ (احبار ۲۰-۱۰)

"اگر کوئی مرد کسی شوہر والی عورت سے زنا کرتے پکڑا جائے تو وہ دونوں مار ڈالے جائیں" (استثناء ۲۲-۲۲)

"اگر کوئی کنواری لڑکی کسی شخص سے منسوب ہوگئی ہو (یعنی اس کی منگنی ہوگئی ہو) اور کوئی دوسرا آدمی اسے شہر میں پاکر اس سے صحبت کرے تو تم ان دونوں کو اس شہر کے پھاٹک پر نکال لانا اور ان کو تم سنگسار کردینا کہ وہ مرجائیں۔ لڑکی کو اس لیے کہ وہ شہر میں ہوتے ہوئے نہ چلائی اور مرد کو اس لیے کہ اس نے اپنے ہمسائے کی بیوی کو بے حرمت کیا۔ پر اگر اس آدمی کو وہی لڑکی جس کی نسبت ہو چکی ہو، کسی میدان یا کھیت میں مل جائے اور وہ آدمی جبراً اس سے صحبت کرے تو فقط وہ آدمی ہی جس نے صحبت کی مار ڈالا جائے پر اس لڑکی سے کچھ نہ کرنا"۔ (استثناء ۲۲-۲۳ تا ۲۶)

لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے عہد سے بہت پہلے یہودی علماء، فقہاء، امراء اور عوام، سب اس قانون کو عملاً منسوخ کر چکے تھے۔ یہ اگرچہ بائیبل میں لکھا ہوا تھا اور خدائی حکم اسی کو سمجھا جاتا تھا، مگر اسے عملاً نافذ کرنے کا کوئی روادار نہ تھا، حتیٰ کہ یہودیوں کی تاریخ میں اس کی کوئی نظیر تک نہ پائی جاتی تھی کہ یہ حکم کبھی نافذ کیا گیا ہو۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب دعوتِ حق لے کر اُٹھے اور علماءِ یہود نے دیکھا کہ اس سیلاب کو روکنے کی کوئی تدبیر کارگر نہیں ہو رہی ہے تو وہ ایک چال کے طور پر ایک زانیہ عورت کو آپ کے پاس پکڑ لائے اور کہا اس کا فیصلہ فرمائیے (یوحنا باب ۸- آیت ۱-۱۱)۔ اس سے ان کا مقصود یہ تھا کہ حضرت عیسیٰ کو کنویں یا کھائی، دونوں میں سے کسی ایک میں کودنے پر مجبور کردیں۔ اگر آپ رجم کے سوا کوئی اور سزا تجویز کریں تو آپ کو یہ کہہ کر بدنام کیا جائے کہ لیجیے، یہ نرالے پیغمبر صاحب تشریف لائے ہیں جنھوں نے دنیوی مصلحتوں کی خاطر خدائی قانون بدل ڈالا۔ اور اگر آپ رجم کا حکم دیں تو ایک طرف رومی قانون سے آپ کو ٹکرا دیا جائے اور دوسری طرف قوم سے کہا جائے کہ مانو ان پیغمبر صاحب کو، دیکھ لینا، اب توراۃ کی پوری شریعت تمھاری پیٹھوں اور جانوں پر برسے گی۔ لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ایک ہی فقرے میں ان کی چال کو انھی پر اُلٹ دیا۔ آپ نے فرمایا تم میں سے جو خود پاک دامن ہو وہ آگے بڑھ کر اسے پتھر مارے۔ یہ سنتے ہی فقیہوں کی ساری بھیڑ چھٹ گئی، ایک ایک منہ چھپا کر رخصت ہو گیا اور "حاملانِ شرعِ متین" کی

اخلاقی حالت بالکل برہنہ ہو کر رہ گئی۔ پھر جب عورت تنہا کھڑی رہ گئی تو آپ نے اُسے نصیحت فرمائی اور توبہ کرا کے رخصت کر دیا، کیونکہ نہ آپ قاضی تھے کہ اس کے مقدمے کا فیصلہ کرتے، نہ اُس پر کوئی شہادت قائم ہوئی تھی، اور نہ کوئی اسلامی حکومت قانونِ الٰہی نافذ کرنے کے لیے موجود تھی۔

حضرت عیسٰی کے اس واقعہ سے اور آپ کے چند اور متفرق اقوال سے جو مختلف مواقع پر آپ نے ارشاد فرمائے، عیسائیوں نے غلط استنباط کر کے زنا کے جرم کا ایک اور تصور قائم کر لیا۔ ان کے ہاں زنا اگر غیر شادی شدہ مرد غیر شادی شدہ عورت سے کرے تو یہ گناہ تو ہے، مگر جرم مستلزم سزا نہیں ہے۔ اور اگر اس فعل کا کوئی ایک فریق خواہ وہ عورت ہو یا مرد، شادی شدہ ہو، یا دونوں شادی شدہ ہوں، تو یہ جرم ہے، مگر اس کو جرم بنانے والی چیز دراصل "عہد شکنی" ہے نہ کہ محض زنا۔ ان کے نزدیک جس نے بھی شادی شدہ ہو کر زنا کا ارتکاب کیا وہ اس لیے مجرم ہے کہ اُس نے اُس عہدِ وفا کو توڑ دیا جو قربان گاہ کے سامنے اس نے پادری کے توسط سے اپنی بیوی یا اپنے شوہر کے ساتھ باندھا تھا۔ مگر اس جرم کی کوئی سزا اس کے سوا نہیں ہے کہ زانی مرد کی بیوی اپنے شوہر کے خلاف بے وفائی کا دعویٰ کر کے تفریق کی ڈگری حاصل کر لے اور زانیہ عورت کا شوہر ایک طرف اپنی بیوی پر دعویٰ کر کے تفریق کی ڈگری لے اور دوسری طرف اُس شخص سے بھی تاوان لینے کا حق دار ہو جس نے اس کی بیوی کو خراب کیا۔ بس یہ سزا ہے جو مسیحی قانون شادی شدہ زانیوں اور زانیات کو دیتا ہے، اور غضب یہ ہے کہ یہ سزا بھی دودھاری تلوار ہے۔ اگر ایک عورت اپنے شوہر کے خلاف "بے وفائی" کا دعویٰ کر کے تفریق کی ڈگری حاصل کر لے، تو وہ بے وفا شوہر سے تو نجات حاصل کر لے گی، لیکن مسیحی قانون کی رو سے پھر وہ عمر بھر کوئی دوسرا نکاح نہ کر سکے گی۔ اور ایسا ہی حشر اُس مرد کا بھی ہوگا جو بیوی کی "بے وفائی" پر دعویٰ کر کے تفریق کی ڈگری لے، کیونکہ مسیحی قانون اس کو بھی نکاحِ ثانی کا حق نہیں دیتا۔ گویا زوجین میں سے جس کو بھی تمام عمر راہب بن کر رہنا ہو وہ اپنے شریکِ زندگی کی بے وفائی کا شکوہ مسیحی عدالت میں لے جائے۔

موجودہ زمانے کے مغربی قوانین، جن کی پیروی اب خود مسلمانوں کے بھی بیشتر ممالک کر رہے ہیں، انہی مختلف تصورات پر مبنی ہیں۔ ان کے نزدیک زنا، عیب یا بد اخلاقی یا گناہ جو کچھ بھی ہو جرم بہرحال نہیں ہے۔ اسے اگر کوئی چیز جرم بنا سکتی ہے تو وہ جبر ہے، جب کہ فریقِ ثانی کی مرضی کے خلاف زبردستی مباشرت کی جائے۔ رہا کسی

شادی شدہ مرد کا ارتکاب زنا، تو وہ اگر وجہ شکایت ہے تو اس کی بیوی کے لیے ہے، وہ چاہے تو اس کا ثبوت دے کر طلاق حاصل کر لے۔ اور زنا کی مرتکب اگر شادی شدہ عورت ہے تو اس کے شوہر کو نہ صرف اس کے خلاف بلکہ زانی مرد کے خلاف بھی وجہ شکایت پیدا ہوتی ہے، اور دونوں پر دعویٰ کر کے وہ بیوی سے طلاق اور زانی مرد سے تاوان وصول کر سکتا ہے۔

(۳) اسلامی قانون ان سب تصورات کے برعکس زنا کو بجائے خود ایک جُرم مستلزمِ سزا قرار دیتا ہے اور شادی شدہ ہو کر زنا کرنا اس کے نزدیک جرم کی شدت کو اور زیادہ بڑھا دیتا ہے، نہ اس بنا پر کہ مجرم نے کسی سے "عہد شکنی" کی، یا کسی دوسرے کے بستر پر دست درازی کی، بلکہ اس بنا پر کہ اس کے لیے اپنی خواہشات کو پورا کرنے کا ایک جائز ذریعہ موجود تھا اور پھر بھی اس نے ناجائز ذریعہ اختیار کیا۔ اسلامی قانون زنا کو اس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے کہ یہ وہ فعل ہے جس کی اگر آزادی ہو جائے تو ایک طرف نوعِ انسانی کی اور دوسری طرف تمدنِ انسانی کی جڑ کٹ جائے۔ نوع کے بقاء اور تمدن کے قیام، دونوں کے لیے ناگزیر ہے کہ عورت اور مرد کا تعلق صرف قانون کے مطابق قابلِ اعتماد رابطے تک محدود ہو۔ اور اسے محدود رکھنا ممکن نہیں ہے اگر اس کے ساتھ ساتھ آزادانہ تعلق کی بھی کھلی گنجائش موجود رہے۔ کیونکہ گھر اور خاندان کی ذمہ داریوں کا بوجھ سنبھالے بغیر جہاں لوگوں کو خواہشات نفس کی تسکین کے مواقع حاصل رہیں، وہاں ان سے توقع نہیں کی جا سکتی کہ انہی خواہشات کی تسکین کے لیے پھر اتنی بھاری ذمہ داریوں کا بوجھ اٹھانے پر آمادہ ہوں گے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ریل میں بیٹھنے کے لیے ٹکٹ کی شرط بے معنی ہے اگر بلا ٹکٹ سفر کرنے کی آزادی بھی لوگوں کو حاصل رہے۔ ٹکٹ کی شرط اگر ضروری ہے تو اسے موثر بنانے کے لیے بلا ٹکٹ سفر کو جرم ہونا چاہیے۔ پھر اگر کوئی شخص پیسہ نہ ہونے کی وجہ سے بے ٹکٹ سفر کرے تو کم درجے کا جرم ہے، اور مالدار ہوتے ہوئے بھی یہ حرکت کرے تو جرم اور زیادہ سخت ہو جاتا ہے۔

(۴) اسلام انسانی معاشرے کو زنا کے خطرے سے بچانے کے لیے صرف قانونی تعزیر کے ہتھیار پر انحصار نہیں کرتا، بلکہ وہ اس کے لیے وسیع پیمانے پر اصلاحی اور انسدادی تدابیر استعمال کرتا ہے، اور یہ قانونی تعزیر اس نے محض ایک آخری چارۂ کار کے طور پر تجویز کی ہے۔ اس کا منشا یہ نہیں ہے کہ لوگ اس جرم کا ارتکاب کرتے رہیں اور شب و روز ان پر کوڑے برسانے کے لیے ٹکٹکیاں لگی رہیں، بلکہ اس کا منشا یہ ہے کہ لوگ اس کا ارتکاب نہ کریں اور

کسی کو اس پر سزا دینے کی نوبت ہی نہ آنے پائے۔ وہ سب سے پہلے آدمی کے نفس کی اصلاح کرتا ہے، اس کے دل میں عالم الغیب اور ہمہ گیر طاقت کے مالک خدا کا خوف بٹھاتا ہے، اُسے آخرت کی بازپرس کا احساس دلاتا ہے جس سے مر کر بھی آدمی کا پیچھا نہیں چھوٹ سکتا، اُس میں قانونِ الٰہی کی اطاعت کا جذبہ پیدا کرتا ہے جو ایمان کا لازمی تقاضا ہے، اور پھر اُسے بار بار متنبہ کرتا ہے کہ زنا اور بے عصمتی اُن بڑے گناہوں میں سے ہے جن پر اللہ تعالیٰ سخت بازپرس کرے گا۔ یہ مضمون سارے قرآن میں جگہ جگہ آپ کے سامنے آتا ہے۔ اس کے بعد وہ آدمی کے لیے نکاح کی تمام ممکن آسانیاں پیدا کرتا ہے، ایک بیوی سے تسکین نہ ہو تو چار چار تک سے جائز تعلق کا موقع دیتا ہے، دل نہ ملیں تو مرد کے لیے طلاق اور عورت کے لیے خُلع کی سہولتیں بہم پہنچاتا ہے، اور نا موافقت کی صورت میں خاندانی پنچایت سے لے کر سرکاری عدالت تک سے رجوع کا راستہ کھول دیتا ہے تاکہ یا تو مصالحت ہو جائے، یا پھر زوجین ایک دوسرے سے آزاد ہو کر جہاں دل ملے نکاح کر لیں۔ یہ سب کچھ آپ سورۂ بقرہ، سورۂ نساء اور سورۂ طلاق میں دیکھ سکتے ہیں۔ اور اسی سورۂ نور میں آپ ابھی دیکھیں گے کہ مردوں اور عورتوں کے بن بیاہے بیٹھے رہنے کو ناپسند کیا گیا ہے اور صاف حکم دے دیا گیا ہے کہ ایسے لوگوں کے نکاح کر دیے جائیں حتیٰ کہ لونڈیوں اور غلاموں کو بھی مجرد نہ چھوڑا جائے۔ پھر وہ معاشرے سے اُن اسباب کا خاتمہ کرتا ہے جو زنا کی رغبت دلانے والے، اس کی تحریک کرنے والے، اور اس کے لیے مواقع پیدا کرنے والے ہو سکتے ہیں۔ زنا کی سزا بیان کرنے سے ایک سال پہلے سورۂ احزاب میں عورتوں کو حکم دے دیا گیا تھا کہ گھر سے نکلیں تو چادریں اوڑھ کر اور گھونگھٹ ڈال کر نکلیں، اور مسلمان عورتوں کے لیے جس نبیؐ کا گھر نمونے کا گھر تھا اس کی عورتوں کو ہدایت کر دی گئی تھی کہ گھروں میں وقار و سکینت کے ساتھ بیٹھو، اپنے حسن اور بناؤ سنگھار کی نمائش نہ کرو، اور باہر کے مرد تم سے کوئی چیز لیں تو پردے کے پیچھے سے لیں۔ یہ نمونہ دیکھتے دیکھتے اُن تمام صاحبِ ایمان عورتوں میں پھیل گیا جن کے نزدیک زمانۂ جاہلیت کی بے حیا عورتیں نہیں بلکہ نبیؐ کی بیویاں اور بیٹیاں تقلید کے لائق تھیں۔ اس طرح فوجداری قانون کی سزا مقرر کرنے سے پہلے عورتوں اور مردوں کی خلط ملط معاشرت بند کی گئی، بن سنوری عورتوں کا باہر نکلنا بند کیا گیا، اور ان اسباب و ذرائع کا دروازہ بند کر دیا گیا جو زنا کے مواقع اور اس کی آسانیاں بہم پہنچاتے ہیں۔ ان سب کے بعد جب زنا کی فوجداری سزا مقرر کی گئی تو آپ دیکھتے ہیں کہ اس کے ساتھ ساتھ اسی سورۂ نور میں اشاعتِ فحش کو بھی روکا

جارہا ہے، قحبہ گری (PROSTITUTION) کی قانونی بندش بھی کی جارہی ہے، عورتوں اور مردوں پر بدکاری کے بے ثبوت الزام لگانے اور اُن کے چرچے کرنے کے لیے بھی سخت سزا تجویز کی جارہی ہے، غضِ بصر کا حکم دے کر نگاہوں پر پہرے بھی بٹھائے جارہے ہیں تاکہ دیدہ بازی سے حسن پرستی تک اور حسن پرستی سے عشق بازی تک نوبت نہ پہنچے، اور عورتوں کو یہ حکم بھی دیا جارہا ہے کہ اپنے گھروں میں محرم اور غیر محرم رشتہ داروں کے درمیان تمیز کریں اور غیر محرموں کے سامنے بن سنور کر نہ آئیں۔ اس سے آپ اُس پوری اصلاحی اسکیم کو سمجھ سکتے ہیں جس کے ایک جز کے طور پر زنا کی قانونی سزا مقرر کی گئی ہے۔ یہ سزا اس لیے ہے کہ تمام داخلی و خارجی تدابیرِ اصلاح کے باوجود جو شریر النفس لوگ کھلے ہوئے جائز مواقع کو چھوڑ کر ناجائز طریقے سے ہی اپنی خواہشِ نفس پوری کرنے پر اصرار کریں ان کی کھال اُڑادی جائے، اور ایک بدکار کو سزا دے کر معاشرے کے اُن بہت سے لوگوں کا نفسیاتی آپریشن کردیا جائے جو اس طرح کے میلانات رکھتے ہوں۔ یہ سزا محض ایک مجرم کی عقوبت ہی نہیں ہے بلکہ اس امر کا بالفعل اعلان بھی ہے کہ مسلم معاشرہ بدکاروں کی تفریح گاہ نہیں ہے جس میں ذواقین اور ذواقات اخلاقی قیود سے آزاد ہو کر مزے لوٹتے پھریں۔ اس نقطۂ نظر سے کوئی شخص اسلام کی اس اصلاحی اسکیم کو سمجھے تو وہ بآسانی محسوس کرے گا کہ اس پوری اسکیم کا ایک جز بھی اپنی جگہ سے نہ ہٹایا جاسکتا ہے اور نہ کم و بیش کیا جاسکتا ہے۔ اس میں ردو بدل کا خیال یا تو وہ نادان کرسکتا ہے جو اسے سمجھنے کی صلاحیت رکھے بغیر مُصلح بن بیٹھا ہو، یا پھر وہ مفسد ایسا کرسکتا ہے جس کی اصل نیت اُس مقصد کو بدل دینے کی ہو جس کے لیے یہ اسکیم حکیم مطلق نے تجویز کی ہے۔

(۵) زنا کو قابلِ سزا فعل تو ۳ھ میں ہی قرار دے دیا گیا تھا، لیکن اُس وقت یہ ایک "قانونی" جُرم نہ تھا جس پر ریاست کی پولیس اور عدالت کوئی کارروائی کرے، بلکہ اس کی حیثیت ایک "معاشرتی" یا "خاندانی" جرم کی سی تھی جس پر اہلِ خاندان ہی کو بطورِ خود سزا دے لینے کا اختیار تھا۔ حکم یہ تھا کہ اگر چار گواہ اِس امر کی شہادت دے دیں کہ انھوں نے ایک مرد اور ایک عورت کو زنا کرتے دیکھا ہے تو دونوں کو مارا پیٹا جائے، اور عورت کو گھر میں قید کردیا جائے۔ اس کے ساتھ یہ اشارہ بھی کردیا گیا تھا کہ یہ قاعدہ "تا حکمِ ثانی" ہے، اصل قانون بعد میں آنے والا ہے (ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد اول صفحہ ۳۳۱) اس کے ڈھائی تین سال بعد یہ حکم نازل ہوا جو آپ اس آیت میں پا رہے ہیں، اور اس نے حکمِ سابق کو منسوخ کرکے زنا کو ایک قانونی جرم قابلِ دست اندازیِ سرکار (COGNIZABLE OFFENCE)

قرار دے دیا۔

(۶) اس آیت میں زنا کی جو سزا مقرر کی گئی ہے وہ دراصل محض زنا کی سزا ہے، زنا بعدِ احصان (یعنی شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کا ارتکاب) کی سزا نہیں ہے جو اسلامی قانون کی نگاہ میں سخت تر جرم ہے۔ یہ بات خود قرآن ہی کے ایک اشارے سے معلوم ہوتی ہے کہ وہ یہاں اُس زنا کی سزا بیان کر رہا ہے جس کے فریقین غیر شادی شدہ ہوں۔ سورۂ نساء میں پہلے ارشاد ہوا کہ:

وَالّٰتِي يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ ......
اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا (رکوع ۳)

تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو اور اگر وہ گواہی دے دیں تو ان کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ انہیں موت آجائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے۔

اس کے بعد تھوڑی دور آگے چل کر پھر فرمایا گیا:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ .... فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ
(رکوع ۴)

اور تم میں سے جو لوگ اتنی مقدرت نہ رکھتے ہوں کہ مومنوں میں سے محصنات کے ساتھ نکاح کریں تو وہ تمہاری مومن لونڈیوں سے نکاح کرلیں ..... پھر اگر وہ لونڈیاں محصنہ ہوجانے کے بعد کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر اُس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو محصنات کو (ایسے جرم پر) دی جائے۔

ان میں سے پہلی آیت میں توقع دلائی گئی ہے کہ زانیہ عورتیں جن کو سردست قید کرنے کا حکم دیا جارہا ہے، ان کے لیے اللہ تعالیٰ بعد میں کوئی سبیل پیدا کرے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ سورۂ نور کا یہ دوسرا حکم وہی چیز ہے جس کا وعدہ سورۂ نساء کی مذکورۂ بالا آیت میں کیا گیا تھا۔ دوسری آیت میں شادی شدہ لونڈی کے ارتکاب زنا کی سزا بیان کی گئی ہے۔ یہاں ایک ہی آیت اور ایک ہی سلسلۂ بیان میں دو جگہ محصنات کا لفظ استعمال ہوا ہے اور لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ دونوں جگہ اس کے ایک ہی معنی ہیں۔ اب آغاز کے فقرے کو دیکھیے تو وہاں کہا جارہا ہے کہ جو لوگ محصنات سے نکاح کرنے کی مقدرت نہ رکھتے ہوں

ظاہر ہے کہ اس سے مراد شادی شدہ عورت نہیں ہو سکتی بلکہ ایک آزاد خاندان کی بن بیاہی عورت ہی ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد اختتام کے فقرے میں فرمایا جاتا ہے کہ لونڈی منکوحہ ہونے کے بعد اگر زنا کرے تو اس کو اُس سزا سے آدھی سزا دی جائے جو محصنات کو اس جرم پر ملنی چاہیے۔ سیاق عبارت صاف بتاتا ہے کہ اس فقرے میں بھی محصنات کے معنی وہی ہیں جو پہلے فقرے میں تھے، یعنی شادی شدہ عورت نہیں بلکہ آزاد خاندان کی حفاظت میں رہنے والی بن بیاہی عورت۔ اس طرح سورۂ نساء کی یہ دونوں آیتیں مل کر اس امر کی طرف اشارہ کر دیتی ہیں کہ سورۂ نور کا یہ حکم جس کا وہاں وعدہ کیا گیا تھا، غیر شادی شدہ لوگوں کے ارتکابِ زنا کی سزا بیان کرتا ہے (مزید توضیح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد اول، صفحہ ۳۴۲ - ۳۴۳)

(۷) یہ امر کہ زنا بعدِ احصان کی سزا کیا ہے، قرآن مجید نہیں بتاتا بلکہ اس کا علم ہمیں حدیث سے حاصل ہوتا ہے۔ بکثرت معتبر روایات سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف قولاً اس کی سزا رجم (سنگساری) بیان فرمائی ہے، بلکہ عملاً آپ نے متعدد مقدمات میں یہی سزا نافذ بھی کی ہے۔ پھر آپ کے بعد چاروں خلفائے راشدین نے اپنے اپنے دور میں یہی سزا نافذ کی اور اسی کے قانونی سزا ہونے کا بار بار اعلان کیا۔ صحابۂ کرام اور تابعین میں یہ مسئلہ بالکل متفق علیہ تھا۔ کسی ایک شخص کا بھی کوئی قول ایسا موجود نہیں ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکے کہ قرنِ اول میں کسی کو اس کے ایک ثابت شدہ حکم شرعی ہونے میں کوئی شک تھا۔ ان کے بعد تمام زمانوں اور ملکوں کے فقہائے اسلام اس بات پر متفق رہے ہیں کہ یہ ایک سنتِ ثابتہ ہے، کیونکہ اس کی صحت کے اتنے متواتر اور قوی ثبوت موجود ہیں جن کے ہوتے کوئی صاحبِ علم اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ امت کی پوری تاریخ میں بجز خوارج اور بعض معتزلہ کے کسی نے بھی اس سے انکار نہیں کیا ہے۔ اور ان کے انکار کی بنیاد بھی یہ نہیں تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حکم کے ثبوت میں وہ کسی کمزوری کی نشان دہی کر سکے ہوں، بلکہ وہ اسے "قرآن کے خلاف" قرار دیتے تھے۔ حالانکہ یہ ان کے اپنے فہم قرآن کا قصور تھا۔ وہ کہتے تھے کہ قرآن الزانی والزانیۃ کے مطلق الفاظ استعمال کر کے اس کی سزا سو کوڑے بیان کرتا ہے، لہٰذا قرآن کی رو سے ہر قسم کے زانی اور زانیہ کی سزا یہی ہے اور اس سے زانیِ محصن کو الگ کر کے اس کی کوئی اور سزا تجویز کرنا قانونِ خداوندی کی خلاف ورزی ہے۔ مگر انھوں نے یہ نہیں سوچا کہ قرآن کے الفاظ جو قانونی وزن رکھتے ہیں وہی قانونی وزن ان کی اس تشریح کا بھی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہو بشرطیکہ وہ آپ سے ثابت ہو۔ قرآن نے ایسے ہی مطلق الفاظ میں السارق والسارقۃ کا حکم بھی قطع ید بیان کیا ہے۔ اس حکم کو اگر ان تشریحات سے مقید

کیا جائے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں تو اس کے الفاظ کی عمومیت کا تقاضا یہ ہے کہ آپ ایک سوئی یا ایک بیر کی چوری پر بھی آدمی کو سارق قرار دیں اور پھر پکڑ کر اس کا ہاتھ شانے کے پاس سے کاٹ دیں۔ دوسری طرف لاکھوں روپے کی چوری کرنے والا بھی اگر گرفتار ہوتے ہی کہہ دے کہ میں نے اپنے نفس کی اصلاح کر لی ہے اور اب میں چوری سے توبہ کرتا ہوں تو آپ کو اسے چھوڑ دینا چاہیے کیونکہ قرآن کہتا ہے فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ (المائدہ۔ رکوع ۶) اسی طرح قرآن صرف رضاعی ماں اور رضاعی بہن کی حرمت بیان کرتا ہے، رضاعی بیٹی کی حرمت اس استدلال کی رو سے قرآن کے خلاف ہونی چاہیے۔ قرآن صرف دو بہنوں کے جمع کرنے سے منع کرتا ہے۔ خالہ اور بھانجی، اور پھوپھی اور بھتیجی کے جمع کرنے کو جو شخص حرام کہے اس پر قرآن کے خلاف حکم لگانے کا الزام عائد ہونا چاہیے۔ قرآن صرف اس حالت میں سوتیلی بیٹی کو حرام کرتا ہے جب کہ اس نے سوتیلے باپ کے گھر میں پرورش پائی ہو۔ مطلقاً اس کی حرمت خلاف قرآن قرار پانی چاہیے۔ قرآن صرف اس وقت رہن کی اجازت دیتا ہے جب کہ آدمی سفر میں ہو اور قرض کی دستاویز لکھنے والا کاتب میسر نہ آئے۔ حضر میں، اور کاتب کے قابل حصول ہونے کی صورت میں رہن کا جواز قرآن کے خلاف ہونا چاہیے۔ قرآن عام لفظوں میں حکم دیتا ہے وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ (گواہ بناؤ جب کہ آپس میں خرید و فروخت کرو) اب وہ تمام خرید و فروخت ناجائز ہونی چاہیے جو رات دن ہماری دکانوں پر گواہی کے بغیر ہو رہی ہے۔ یہ صرف چند مثالیں ہیں جن پر ایک نگاہ ڈال لینے سے ہی اُن لوگوں کے استدلال کی غلطی معلوم ہو جاتی ہے جو رجم کے حکم کو خلافِ قرآن کہتے ہیں۔ نظامِ شریعت میں نبی کا یہ منصب ناقابلِ انکار ہے کہ وہ خدا کا حکم پہنچانے کے بعد ہمیں بتائے کہ اس حکم کا منشا کیا ہے، اس پر عمل کرنے کا طریقہ کیا ہے، کن معاملات پر اس کا اطلاق ہوگا، اور کن معاملات کے لیے دوسرا حکم ہے۔ اس منصب کا انکار صرف اصولِ دین ہی کے خلاف نہیں ہے بلکہ اس سے اتنی عملی قباحتیں لازم آتی ہیں کہ ان کا شمار نہیں ہو سکتا۔

(۸) زنا کی قانونی تعریف میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ حنفیہ اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایک مرد کا کسی ایسی عورت سے قُبُل میں مباشرت کرنا جو نہ تو اس کے نکاح یا ملک یمین میں ہو اور نہ اس امر کے شبہ کی کوئی معقول وجہ ہو کہ اس نے منکوحہ یا مملوکہ سمجھتے ہوئے اس سے مباشرت کی ہے"۔ اس تعریف کی رو سے وطی فی الدبر، عمل قوم لوط، بہائم سے مجامعت وغیرہ، ماہیتِ زنا سے خارج

ہو جاتے ہیں اور صرف عورت سے قُبُل میں مباشرت ہی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جب کہ شرعی حق یا اس کے شبہ کے بغیر یہ فعل کیا گیا ہو۔ بخلاف اس کے شافعیہ اس کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں "شرمگاہ کو ایسی شرمگاہ میں داخل کرنا جو شرعاً حرام ہو مگر طبعاً جس کی طرف رغبت کی جا سکتی ہو"۔ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے "شرعی حق یا اس کے شبہ کے بغیر قُبُل یا دُبُر میں مرد یا عورت سے وطی کرنا"۔ ان دونوں تعریفوں کی رو سے عمل قوم لوط بھی زنا میں شمار ہو جاتا ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ تعریف لفظ زنا کے معروف معنوں سے ہٹی ہوئی ہے۔ قرآن مجید ہمیشہ الفاظ کو ان کے معروف اور عام فہم معنی میں استعمال کرتا ہے، الا یہ کہ وہ کسی لفظ کو اپنی اصطلاحِ خاص بنا رہا ہو، اور اصطلاح خاص بنانے کی صورت میں وہ خود اپنے مفہومِ خاص کو ظاہر کر دیتا ہے۔ یہاں ایسا کوئی قرینہ نہیں ہے کہ لفظ زنا کو کسی مخصوص معنی میں استعمال کیا گیا ہو، لہٰذا اسے معروف معنی ہی میں لیا جائے گا، اور وہ عورت سے فطری مگر ناجائز تعلق تک ہی محدود ہے، شہوت رانی کی دوسری صورتوں تک وسیع نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں یہ بات معلوم ہے کہ عملِ قوم لوط کی سزا کے بارے میں صحابۂ کرام کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ اگر اس فعل کا شمار بھی اسلامی اصطلاح کی رو سے زنا میں ہوتا تو ظاہر ہے کہ اختلاف رائے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

(۹) قانوناً ایک فعلِ زنا کو مستلزم سزا قرار دینے کے لیے صرف ادخالِ حشفہ کافی ہے۔ پورا ادخال یا تکمیلِ فعل اس کے لیے ضروری نہیں ہے۔ اس کے برعکس اگر ادخالِ حشفہ نہ ہو تو محض ایک بستر پر یکجا پایا جانا، یا ملاعبت کرتے ہوئے دیکھا جانا، یا برہنہ پایا جانا کسی کو زانی قرار دینے کے لیے کافی نہیں ہے اور اسلامی شریعت اس حد تک بھی نہیں جاتی کہ کوئی جوڑا ایسی حالت میں پایا جائے تو اس کا ڈاکٹری معائنہ کرا کے زنا کا ثبوت بہم پہنچایا جائے اور پھر اس پر حدِ زنا جاری کی جائے۔ جو لوگ اس طرح کی بے حیائی میں مبتلا پائے جائیں ان پر صرف تعزیر ہے جس کا فیصلہ حالات کے لحاظ سے حاکم عدالت خود کرے گا۔ یہ تعزیر اگر کوڑوں کی شکل میں ہو تو دس کوڑوں سے زیادہ نہیں لگائے جا سکتے، کیونکہ حدیث میں تصریح ہے کہ لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ، "اللہ کی مقرر کردہ حدود کے سوا کسی اور جرم میں دس کوڑوں سے زیادہ نہ مارے جائیں" (بخاری، مسلم، ابوداؤد) اور اگر کوئی شخص پکڑا نہ گیا ہو بلکہ خود نادم ہو کر ایسے کسی قصور کا

اعتراف کرے تو اس کے لیے صرف توبہ کی تلقین کافی ہے۔ عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ ایک شخص نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ "شہر کے باہر میں ایک عورت سے سب کچھ کر گزرا بجز جماع کے۔ اب حضور جو چاہیں مجھے سزا دیں"۔ حضرت عمر نے کہا "جب خدا نے پردہ ڈال دیا تھا تو تو بھی پردہ پڑا رہنے دیتا"۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور وہ شخص چلا گیا۔ پھر آپ نے اسے واپس بلایا اور یہ آیت پڑھی اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَیِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّیْلِ اِنَّ الْحَسَنٰتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّاٰتِ (نماز قائم کرو دن کے دونوں سروں پر اور کچھ رات گزرنے پر، نیکیاں برائیوں کو دور کر دیا کرتی ہیں۔ ہود۔ رکوع ۱۰) ایک شخص نے پوچھا "کیا یہ اسی کے لیے خاص ہے؟" حضور نے فرمایا "نہیں، سب کے لیے ہے" (مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی)۔ یہی نہیں بلکہ شریعت اس کو بھی جائز نہیں رکھتی کہ کوئی شخص اگر جرم کی تصریح کے بغیر اپنے مجرم ہونے کا اعتراف کرے تو کھوج لگا کر اس سے پوچھا جائے کہ تو نے کونسا جرم کیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص نے حاضر ہو کر عرض کیا "یا رسول اللہ میں حد کا مستحق ہو گیا ہوں، مجھ پر حد جاری فرمائیے"۔ مگر آپ نے اس سے نہیں پوچھا کہ تو کس حد کا مستحق ہوا ہے۔ پھر نماز سے فارغ ہو کر وہ شخص پھر اٹھا اور کہنے لگا کہ میں مجرم ہوں، مجھے سزا دیجیے۔ آپ نے فرمایا "کیا تو نے ابھی ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے؟" اس نے عرض کیا "جی ہاں"۔ فرمایا "بس تو اللہ نے تیرا قصور معاف کر دیا"۔ (بخاری، مسلم، احمد)

(۱۰) کسی شخص (مرد یا عورت) کو مجرم قرار دینے کے لیے صرف یہ امر کافی نہیں ہے کہ اس سے فعلِ زنا صادر ہوا ہے، بلکہ اس کے لیے مجرم میں کچھ شرطیں پائی جانی چاہئیں۔ یہ شرطیں زنائے محض کے معاملے میں اور ہیں، اور زنا بعدِ احصان کے معاملے میں اور۔ زنائے محض کے معاملے میں شرط یہ ہے کہ مجرم عاقل ہو اور بالغ ہو۔ اگر کسی مجنون یا کسی بچے سے یہ فعل سرزد ہو تو وہ حدِ زنا کا مستحق نہیں ہے۔ اور زنا بعدِ احصان کے لیے عقل اور بلوغ کے علاوہ چند مزید شرطیں بھی ہیں جن کو ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ مجرم آزاد ہو۔ اس شرط پر سب کا اتفاق ہے، کیونکہ قرآن خود اشارہ کرتا ہے کہ غلام کو رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔ ابھی یہ بات گزر چکی ہے کہ لونڈی اگر نکاح کے بعد زنا کی مرتکب ہو تو اسے غیر شادی شدہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھی سزا دینی چاہیے۔ فقہاء نے تسلیم کیا ہے کہ قرآن کا

یہی قانون غلام پر بھی نافذ ہوگا۔
دوسری شرط یہ ہے کہ مجرم باقاعدہ شادی شدہ ہو۔ یہ شرط بھی متفق علیہ ہے، اور اس شرط کی رو سے کوئی ایسا شخص جو ملک یمین کی بنا پر تمتع کر چکا ہو، یا جس کا نکاح کسی فاسد طریقے سے ہوا ہو، شادی شدہ قرار نہیں دیا جائے گا، یعنی اس سے اگر زنا کا صدور ہو تو اس کو رجم کی نہیں بلکہ کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔
تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا محض نکاح ہی نہ ہوا ہو بلکہ نکاح کے بعد خلوتِ صحیحہ بھی ہو چکی ہو۔ صرف عقدِ نکاح کسی مرد کو محصن، یا عورت کو محصنہ نہیں بنا دیتا کہ زنا کے ارتکاب کی صورت میں اس کو رجم کر دیا جائے۔ اس شرط پر بھی اکثر فقہا متفق ہیں۔ مگر امام ابوحنیفہ اور امام محمد اس میں اتنا اضافہ اور کرتے ہیں کہ ایک مرد یا ایک عورت کو محصن صرف اسی صورت میں قرار دیا جائے گا جب کہ نکاح اور خلوتِ صحیحہ کے وقت زوجین آزاد، بالغ اور عاقل ہوں۔ اس مزید شرط سے جو فرق واقع ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک مرد کا نکاح ایسی عورت سے ہوا ہو جو لونڈی ہو، یا نابالغ ہو، یا مجنون ہو، تو خواہ وہ اس حالت میں اپنی بیوی سے لذت اندوز ہو بھی چکا ہو، پھر بھی وہ مرتکبِ زنا ہونے کی صورت میں رجم کا مستحق نہ ہوگا۔ یہی معاملہ عورت کا بھی ہے کہ اگر اس کو اپنے نابالغ یا مجنون یا غلام شوہر سے لذت اندوز ہونے کا موقع مل چکا ہو، پھر بھی وہ مرتکبِ زنا ہونے کی صورت میں رجم کی مستحق نہ ہوگی۔ غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک بہت ہی معقول اضافہ ہے جو ان دونوں بالغ النظر بزرگوں نے کیا ہے۔
چوتھی شرط یہ ہے کہ مجرم مسلمان ہو۔ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام ابویوسف اور امام احمد اس کو نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک ذمی بھی اگر زنا بعدِ احصان کا مرتکب ہوگا تو رجم کیا جائے گا۔ لیکن امام ابوحنیفہ اور امام مالک اس امر پر متفق ہیں کہ زنا بعدِ احصان کی سزا رجم صرف مسلمان کے لیے ہے۔ اس کے دلائل میں سے سب سے زیادہ معقول اور وزنی دلیل یہ ہے کہ ایک آدمی کو سنگساری جیسی خوفناک سزا دینے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مکمل "احصان" کی حالت میں ہو اور پھر بھی زنا کے ارتکاب سے باز نہ آئے۔ احصان کا مطلب ہے "اخلاقی قلعہ بندی"، اور اس کی تکمیل تین حصاروں سے ہوتی ہے۔ اولین حصار یہ ہے کہ آدمی خدا پر ایمان رکھتا ہو، آخرت کی جواب دہی کا قائل ہو اور شریعتِ خداوندی کو تسلیم کرتا ہو۔ دوسرا حصار یہ ہے

کہ وہ معاشرے کا آزاد فرد ہو، کسی دوسرے کی غلامی میں نہ ہو جس کی پابندیاں اسے اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے جائز تدابیر اختیار کرنے میں مانع ہوتی ہیں، اور لاچاری و مجبوری اس سے گناہ کرا سکتی ہے، اور کوئی خاندان اس کا ایسا ہے جو اپنے اخلاق اور اپنی عزت کی حفاظت میں مدد دینے والا نہیں ہوتا۔ تیسرا حصار یہ ہے کہ اس کا نکاح ہو چکا ہو اور اسے تسکین نفس کا جائز ذریعہ حاصل ہو۔ یہ تینوں حصار جب پائے جاتے ہوں، تب قلعہ بندی مکمل ہوتی ہے اور تب ہی وہ شخص بجا طور پر سنگساری کا مستحق قرار پا سکتا ہے جس نے ناجائز شہوت رانی کی خاطر تین تین حصار توڑ ڈالے۔ لیکن جہاں پہلا اور سب سے بڑا حصار یعنی خدا اور آخرت اور قانون خداوندی پر ایمان ہی موجود نہ ہو، وہاں یقیناً قلعہ بندی مکمل نہیں ہے اور اس بنا پر فجور کا جرم بھی اس شدت کو پہنچا ہوا نہیں ہے جو اسے انتہائی سزا کا مستحق بنا دے۔ اسی دلیل کی تائید ابن عمر کی وہ روایت کرتی ہے جسے اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں اور دار قطنی نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے کہ من اشرک باللہ فلیس بمحصن "جس نے خدا کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔" اگرچہ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ابن عمر نے اس روایت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کیا ہے یا یہ ان کا اپنا فتویٰ ہے۔ لیکن اس کمزوری کے باوجود اس کا مضمون اپنے معنی کے لحاظ سے نہایت قوی ہے۔ اس کے جواب میں اگر یہودیوں کے اس مقدمے سے استدلال کیا جائے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کا حکم نافذ فرمایا تھا، تو ہم کہیں گے کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس مقدمے کے متعلق تمام معتبر روایات کو جمع کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر اسلام کا ملکی قانون (LAW OF THE LAND) نہیں بلکہ ان کا اپنا مذہبی قانون (PERSONAL LAW) نافذ فرمایا تھا۔ بخاری و مسلم کی متفقہ روایت ہے کہ جب یہ مقدمہ آپ کے پاس لایا گیا تو آپ نے یہودیوں سے پوچھا کہ ما تجدون فی التوراۃ فی شان الرجم یا ما تجدون فی کتابکم، یعنی "تمہاری کتاب توراۃ میں اس کا کیا حکم ہے؟" پھر جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان کے ہاں رجم کا حکم ہے تو حضورؐ نے فرمایا فانی احکم بما فی التوراۃ "میں وہی فیصلہ کرتا ہوں جو توراۃ میں ہے۔" اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے اس مقدمے کا فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا اللھم انی اول من احیا امرک اذ اماتوہ "خداوندا، میں پہلا شخص ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا جبکہ انہوں نے اسے مردہ کر دیا تھا" (مسلم، ابوداؤد، احمد)

(باقی آئندہ)

ایک امریکن پروفیسر کا خط اور اُس کا جواب

تاویلِ قرآن کے صحیح اصول

پچھلے دنوں امریکہ کی ٹفٹس یونیورسٹی (TUFTS UNIVERSITY) کے ایک پروفیسر، ڈاکٹر فری لینڈ ابیٹ (FREELAND K. ABBOTT) نے ہمارے پاس چند سوالات اس درخواست کے ساتھ بھیجے تھے کہ ہم ان کا مفصل جواب دے کر اُن مشکلات کو رفع کریں جو انھیں فہم قرآن کے معاملہ میں پیش آرہی ہیں۔ یہ سوال نامہ اور اس کا جواب چونکہ قرآن مجید کے دوسرے طالب علموں کے لیے بھی مفید ہو سکتا ہے اس لیے ان صفحات میں اسے درج کیا جا رہا ہے۔

صاحب موصوف لکھتے ہیں:

"اسلام کو سمجھنے کی کوشش میں جس مسئلے کو میں نے سب سے زیادہ پریشان کن پایا وہ قرآن کی تاویل و تعبیر کا مسئلہ ہے۔ ذیل کے سوالات میں نے اس غرض کے لیے مرتب کیے ہیں کہ اس معاملے میں میرے ذہن کی الجھن کو صاف کیا جائے۔ میں نے ایک مخصوص مسئلے کو اپنے سوالات کا محور صرف اس لیے بنایا ہے کہ تاویلِ قرآن کے اصولوں کو جاننے کے ساتھ یہ بھی معلوم کر سکوں کہ مخصوص مسائل پر ان اصولوں کا اطلاق کس طرح ہوتا ہے۔

قرآن کہتا ہے "دین میں کوئی جبر نہیں ہے" (بقرہ۔ آیت ۲۵۶) اس پر حسب ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) کیا ایران میں بہائیوں کا استیصال اس آیت کے خلاف نہیں ہے؟ اگر نہیں ہے تو کیوں؟ کیا پاکستان میں قادیانیوں کے خلاف ہنگامات اس آیت کے خلاف نہ تھے؟ اگر نہ تھے تو کیوں؟

(۲) اکراہ کا مطلب کیا ہے؟ کیا یہ لفظ قہر (COERCION) سے زیادہ وسیع نہیں ہے؟ اگر

موجودہ زمانے کی ایک ریاست میں مسلمانوں کو ٹیکس میں رعایات ملیں یا شہریت کے زیادہ فوائد حاصل ہوں تو کیا یہ بھی غیر مسلموں کے حق میں اکراہ نہ ہوگا؟ یقیناً ایک ایسا تاجر جو تھوڑے منافع پر کام کر رہا ہو، اپنی روزی محفوظ رکھنے کے لیے ایسے حالات میں اسلام قبول کرنے پر مجبور ہو سکتا ہے۔

(۳) کیا یہاں لفظ "دین" اپنے عام و سیع تر مفہوم کی بہ نسبت محدود تر معنوں میں استعمال ہوا ہے؟

(۴) اس آیت کا ایک مفسر کہتا ہے کہ مسلمانوں کو ہدایت کی جا رہی ہے کہ جب ان کے ہاتھ میں اقتدار ہو تو انھیں اس اصول کی پیروی کرنی چاہیے کہ دین میں جبر سے کام نہ لیا جائے۔ یہ مفسر اس آیت کے حکم کو صرف اس حالت کے لیے کیوں مخصوص کرتا ہے جب کہ مسلمان اقتدار رکھتے ہوں؟ کیا آپ اس تاویل سے اتفاق کرتے ہیں؟

(۵) اگر آپ کو بھی اس سے اتفاق ہے تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اس وقت تک جبر سے کام لے سکتے ہیں جب تک کہ انھیں اقتدار حاصل نہ ہو جائے؟

(۶) اگر ایک اسلامی ریاست میں ایک مرتد واجب القتل ہے تو پھر کیا یہ دین میں جبر کا استعمال نہیں ہے؟

قرآن کہتا ہے "وہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی۔ اس کی کچھ آیات محکم ہیں اور وہی کتاب کی اصل و بنیاد ہیں۔ دوسری متشابہات ہیں۔ سو جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ اس کتاب کی ان آیات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں جو متشابہ ہیں تاکہ فتنہ برپا کریں اور ان کو معنی پہنائیں۔" (آل عمران، آیت ۷)

(۷) کیا یہ صحیح ہے کہ آیات محکمات سے مراد وہ آیات ہیں جن کے معنی صاف اور صریح ہیں اور اس بنا پر ان کی تاویل و تعبیر کی حاجت نہیں ہے؟ اگر بات یہی ہے تو کیا یہ فرض کر لیا جائے گا کہ ان کے معنی سب لوگوں پر واضح ہیں؟ اور کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ سب لوگ ایک ہی طرح سوچتے ہیں اور ایک ہی درجے کا تعقل رکھتے ہیں؟

(۸) کیا آیت لَا اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ محکم ہے؟ اگر نہیں ہے تو چند ایسی آیتوں کی نشان دہی کیجیے جو قطعی طور پر صریح الدلالت ہیں۔

(۹) سورۂ نساء کی تیسری آیت جس میں تعدد ازدواج کی اجازت مذکور ہے محکم ہے یا متشابہ؟ اگر وہ محکم

تو امر ہے کیسے ممکن ہے کہ قرآن اختلاف نہیں۔ پھر اور اس کی اتنی مختلف تاویلیں کیوں کی جاتی ہیں ؟ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہو کہ اس کے معنی بالکل صاف ہیں تو پھر اس کی کیا ضرورت ہے کہ وہ حدیث کی طرف رجوع کرے ؟ (یہ واضح رہے کہ بجائے خود تعدد ازواج کے مسئلے سے دلچسپی نہیں رکھتا، بلکہ یہاں زیر بحث قرآن کی تاویلوں کا مسئلہ ہے)

(۱۰) جب قرآن کی مختلف آیات ایک ہی موضوع سے متعلق ہوں اور ان کا مضمون ایک دوسرے سے مختلف پایا جاتا ہو تو آدمی کس طرح فیصلہ کرے کہ ان میں سے کونسی آیت کس کی ناسخ ہے ؟ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ایک آیت بعد میں نازل ہوئی ہے تو کیا یہ بات اسے ناسخ قرار دینے کے لیے کافی ہے ؟ اگر یہ صحیح ہے تو کیا قرآن کو تاریخ نزول کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب نہ کیا جانا چاہیے تھا ؟

(۱۱) کیا ایک مسلمان کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ قرآن میں جو ایسی آیات ملتی ہیں کہ جو معنی خود کیا ان سے بھی وہی مراد ہے ؟ کیا اس کو یہ حق ہوگا کہ ان آیات کی ایسی تعبیر کو ماننے سے انکار کرے جو اس کی ذاتی تعبیر سے مختلف ہو، خواہ وہ تعبیر کسی نے بھی کی ہو، کسی فرقے نے کیوں نہ کی ہو ؟ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر سورۂ آل عمران کی آیت نمبر ۷ کا فائدہ کیا ہے ؟

(۱۲) بائیبل کی کتاب احبار (باب ۱۱) میں ہے کہ تمام چار پاؤں والے جانور حلال ہیں۔ بخلاف اس کے بائیبل کا عہد نامہ قدیم اور قرآن دونوں بعض جانوروں کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اگر یہ سب کتابیں خدا کی طرف سے بذریعہ وحی نازل ہوئی ہیں تو مسلمان اس اختلاف کی کیا توجیہ کرتے ہیں ؟ (یہ واضح رہے کہ مجھے کسی خاص قسم کے گوشت کے کھانے یا نہ کھانے سے دلچسپی نہیں ہے بلکہ میں اس تضاد کو واضح کرانا چاہتا ہوں جو کتب سماوی میں پایا جاتا ہے یا مجھے محسوس ہوتا ہے)

(۱۳) قبول حق کے لیے اسلام کے بزور کس طرح حق بجانب ٹھیرایا جا سکتا ہے جبکہ قرآن کہتا ہے کہ مختلف اقوام کے لیے خدا نے مختلف طریقے مقرر کیے ہیں اور یہ سب طریقے خدا ہی کے ہیں ؟

(۱۴) کیا اسلام یہ سمجھتا ہے کہ علوم طبیعی میں انسان کا روز افزوں علم، بذریعہ طبیعیات، کیمیا، ہیئت وغیرہ انسان کو قرآن زیادہ اچھی طرح سمجھنے کے قابل بنا دیتا ہے ؟

(۱۵) قرآن جگہ جگہ یہودی اور مسیحی کتب مقدسہ کو الہامی کتابوں کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ مگر بائبل کے بہت سے علماء اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ کتابیں محض تاریخی دستاویزیں ہیں جن میں سے بعض کو ایک سے زیادہ مصنفوں نے تیار کیا ہے اور ان کے اندر الہامی ہونے کی شہادت کم ہی ملتی ہے۔ اب کیا قرآن ان کتابوں کے معاملے میں وحی والہام کو کسی مخصوص معنی میں استعمال کرتا ہے؟ کیا بائبل کے علماء کی رائے غلط ہے؟ یا ہم یہ فرض کریں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد یہودیوں اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ میں کوئی تغیر ہو گیا ہے"؟

اس سوال نامے کا جو جواب صاحب موصوف کو بھیجا گیا ہے وہ حسب ذیل ہے:

قرآن کی تاویل کا صحیح طریقہ سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ آپ قرآن مجید کی تاویل و تعبیر کا صحیح طریقہ اچھی طرح سمجھ لیں۔ آپ جس آیت کے معنی سمجھنا چاہتے ہوں، پہلے عربی زبان کے لحاظ سے اس کے الفاظ اور ترکیب (CONSTRUCTION) پر غور کریں۔ پھر اسے سیاق و سباق (CONTEXT) میں رکھ کر دیکھیں۔ پھر اسی مضمون سے تعلق رکھنے والی جو دوسری آیات قرآن میں مختلف مقامات پر موجود ہیں ان کو جمع کر کے دیکھیں کہ زیر بحث آیت کی ممکن تعبیرات میں سے کونسی تعبیر ان سے مطابقت رکھتی ہے اور کونسی تعبیر ان کے خلاف پڑتی ہے (اور یہ ظاہر ہے کہ ایک شخص کا کوئی قول اگر دو یا زائد تعبیرات کا محتمل ہو تو اس کی وہی تعبیر معتبر سمجھی جائے گی جو اس مضمون کے متعلق اسی شخص کی دوسری تصریحات سے مطابقت رکھتی ہو)۔ اس حد تک قرآن کا مطلب خود قرآن سے معلوم کرنے کی کوشش جب آپ کر لیں تو اس کے بعد یہ بھی دیکھیے کہ جو شخص دراصل اس قرآن کو پیش کرنے والا تھا اس کے قول اور عمل سے قرآن کی زیر بحث آیت کے مفہوم پر کیا روشنی پڑتی ہے، اور جو لوگ اس کے قریب ترین زمانے میں اس کے پیرو تھے وہ اس آیت کا کیا مطلب سمجھتے تھے۔

آیت لا اکراہ فی الدین کے معنی اس اصولی توضیح کے بعد اب میں اس آیت کو لیتا ہوں جسے آپ نے مثال کے طور پر لیا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے کہ "دین میں کوئی جبر نہیں ہے"۔ عربی زبان کے لحاظ سے "دین میں" کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک "دین قبول کرنے یا اختیار کرنے کے معاملے میں"۔ دوسرے "دین کے

نظام میں"۔ ان دو تعبیروں میں سے کونسی تعبیر قابل ترجیح ہے؟ اس کا فیصلہ محض اس آیت کے الفاظ سے نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے آپ کو سیاق و سباق کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

جس سیاق و سباق میں یہ آیت آئی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی صفات کا ایک واضح تصور پیش کیا گیا ہے جو مختلف اقسام کے شرک میں مبتلا ہونے والی تمام موجود الوقت مذہبی جماعتوں کے تصور الٰہ سے مختلف ہے، اور جو اس دین کا بنیادی عقیدہ ہے جس کی طرف قرآن دعوت دیتا ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ "دین میں کوئی جبر نہیں ہے۔ راہ راست گمراہی سے ممیز ہو چکی ہے، اب جو کوئی طاغوت کو چھوڑ کر اللہ پر ایمان لائے اس نے ایک ایسی مضبوط رسّی تھام لی جو کبھی ٹوٹنے والی نہیں اور اللہ سب کچھ سننے اور جاننے والا ہے۔ جو لوگ ایمان لائیں اللہ ان کا سرپرست ہے، وہ اُن کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لاتا ہے۔ اور جو لوگ کفر کریں ان کے سرپرست طاغوت ہیں، وہ ان کو روشنی سے نکال کر تاریکیوں میں لے جاتے ہیں ....." اس سیاق و سباق میں خط کشیدہ فقرہ صاف طور پر یہ معنی دے رہا ہے کہ اللہ کے متعلق مذکورۂ بالا عقیدہ کسی سے زبردستی نہیں منوایا جائے گا، صحیح عقیدے کو غلط عقائد کے مقابلے میں پوری وضاحت کے ساتھ پیش کر دیا گیا ہے، اب جو کوئی غلط عقائد کو چھوڑ کر اللہ کو اس طرح مان لے جس طرح بتایا گیا ہے وہ خود فائدہ اٹھائے گا اور جو ماننے سے انکار کرے وہ آپ ہی نقصان میں رہے گا۔

اس کے بعد آپ پورے قرآن پر ایک نگاہ ڈالیے۔ یہاں آپ دیکھیں گے کہ متعدد جرائم کے لیے سزائیں تجویز کی گئی ہیں، بہت سی اخلاقی خرابیوں کو دبانے کا حکم دیا گیا ہے، بہت سی چیزوں کو ممنوع ٹھیرایا گیا ہے، متعدد چیزوں کو فرض و لازم قرار دیا گیا ہے، اور مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ رسول اور اصحاب امر کی اطاعت کریں۔ ان سب احکام کو نافذ (ENFORCE) کرنے کے لیے بہرحال کسی نہ کسی طرح کی قوتِ جابرہ (COERCIVE POWER) کا استعمال ناگزیر ہے، خواہ وہ ریاست کی طاقت ہو یا سوسائٹی کے اخلاقی دباؤ کی طاقت۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ "دین میں کوئی جبر نہیں ہے" کہنے سے قرآن کا منشا یہ ہرگز نہیں ہے کہ اسلامی نظام زندگی میں سرے سے جابرانہ قوت کے استعمال کا کوئی مقام ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ دین اسلام کو قبول کرنے کے معاملہ میں جبر کا کوئی کام نہیں

جو قبول کرنا چاہے وہ اپنی آزاد مرضی سے قبول کرے اور جو قبول نہ کرنا چاہے اسے کوئی زبردستی ایمان لانے پر مجبور نہ کرے گا۔

اس مضمون پر مزید روشنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ سے براہ راست تربیت پانے والے اصحاب کے طرز عمل سے پڑتی ہے۔ انھوں نے کبھی کسی غیر مسلم کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا، مگر جو لوگ اسلام قبول کر کے مسلم سوسائٹی میں داخل ہو گئے ان کو اسلامی احکام کی تعمیل پر ضرور مجبور کیا اور اس غرض کے لیے اخلاقی و معاشرتی دباؤ ہی سے نہیں، حکومت کی طاقت سے بھی کام لیا۔ اُن کے زمانے میں بکثرت غیر مسلم اسلامی حکومت کی رعایا بنے۔ انھیں عقیدے اور عبادت اور مذہبی رسوم ادا کرنے کی پوری آزادی دی گئی اور ان کے تخصص قانون (PERSONAL LAW) کو بحال رکھا گیا، مگر اسلامی حکومت کا اجتماعی قانون (PUBLIC LAW) ان پر بھی اسی طرح نافذ کیا گیا جس طرح وہ مسلمانوں پر نافذ کیا جاتا تھا۔

یہاں تک میں نے آیت کے اصل مفہوم کی تشریح کی ہے۔ اب میں آپ کے سوالات نمبر ۱ تا ۶ کا الگ الگ جواب عرض کرتا ہوں۔

قادیانیوں کا معاملہ (۱) ایران میں بہائیوں کے ساتھ جو معاملہ ہوا اس کے متعلق میرے پاس پوری معلومات نہیں ہیں، اس لیے میں اس پر کوئی اظہار رائے نہیں کر سکتا۔ لیکن پاکستان میں قادیانیوں کے معاملے پر آپ کا سوال سخت غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ یہاں کسی نے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ قادیانیوں کو ملک سے نکال دیا جائے، یا مٹا دیا جائے، یا زبردستی قادیانیت چھوڑنے پر مجبور کیا جائے، یا حقوق شہریت سے محروم کر دیا جائے۔ مطالبہ صرف یہ تھا اور ہے کہ جب وہ بنیادی عقیدے اور مذہبی اعمال اور معاشرتی نظام میں مسلمانوں سے خود الگ ہو چکے ہیں تو اس علیحدگی کو آئینی طور پر تسلیم کر لیا جائے اور انھیں بغیر کسی معقول وجہ کے مسلم سوسائٹی کا ایک حصہ نہ قرار دیا جائے۔ آپ خود غور کیجیے کہ یہ مطالبہ آخر کس منطق کی رو سے قرآن مجید کی زیر بحث آیت کے خلاف پڑتا ہے؟ کیا دین میں جبر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس گروہ کو تمام مسلمان دین سے خارج سمجھتے ہیں، اور جو خود بھی تمام مسلمانوں کو کافر قرار دے کر ان سے عملاً الگ ہو چکا ہے، اسے دین میں داخل تسلیم کرنے پر مسلمانوں کو مجبور کرنا چاہیے؟ رہے وہ فسادات جو مارچ ۵۳ء میں ہوئے تھے، تو یہ بات بالکل خلاف واقعہ ہے کہ وہ

قادیانیوں کے خلاف تھے۔ اُن کو قادیانیوں کے خلاف ہنگاموں (ANTI QADIANI DISTURBANCES) کا نام بالکل غلط دیا گیا ہے جس سے ناواقفِ حال لوگوں کو خواہ مخواہ یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ یہاں کے عام مسلمان شاید قادیانیوں کو قتل وغارت کرنے پر تل گئے ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ فسادات حکومت اور عوام کے درمیان اس کشمکش کی وجہ سے برپا ہوئے تھے کہ ایک طرف عوام قادیانیوں کے بارے میں مذکورۂ بالا مطالبہ تسلیم کرانے کے لیے حکومت پر دباؤ ڈالنا چاہتے تھے اور دوسری طرف حکومت ان کے اس ایجی ٹیشن کو طاقت سے دبا دینا چاہتی تھی۔ پس تصادم دراصل حکومت اور عوام کے درمیان ہوا تھا نہ کہ قادیانیوں اور عوام کے درمیان۔ قادیانیوں کی جان ومال پر عوام نے صرف اُس وقت حملہ کیا جب انھیں یقین ہوگیا (اور اس یقین کے لیے اچھے خاصے وزنی وجوہ تھے) کہ فسادات کے دوران میں پولیس اور فوج کی وردیاں پہن کر بعض قادیانی مسلمانوں کو قتل کرتے پھر رہے تھے (ملاحظہ ہو تحقیقاتی عدالت کی رپورٹ صفحہ ۱۵۲)

مسلمانوں کے امتیازی حقوق کا معاملہ (۲) مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ٹیکس عائد کرنے کے معاملے میں کوئی امتیاز اسلامی قانون کے اندر نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ابتدائی اسلامی دور میں عملاً غیر مسلم تاجروں سے مسلمان تاجروں کی بہ نسبت زیادہ تجارتی محصول لیا جاتا تھا، مگر دراصل وہ کسی مستقل شرعی حکم کی بنا پر نہ تھا، اور نہ اس سے مقصود غیر مسلم تاجروں کو اسلام لانے پر مجبور یا آمادہ کرنا تھا۔ بلکہ وہ ایک وقتی تدبیر تھی جو مسلمانوں کو تجارت کی طرف مائل کرنے کے لیے اختیار کی گئی تھی، کیونکہ اُس وقت مسلمان اکثر و بیشتر فوجی اور سول خدمات میں لگ گئے تھے اور نو مفتوح ممالک کی پوری معاشی زندگی (تجارت، صنعت و حرفت، زراعت وغیرہ) بالکل غیر مسلموں کے ہاتھوں میں تھی۔ اس پر اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ اس ترجیح کے نتیجہ میں قلیل منافع پر کام کرنے والا تاجر (MARGINAL BUSINESSMAN) اپنی روزی برقرار رکھنے کے لیے مسلمان ہونے پر مجبور ہو سکتا تھا، تو میں کہوں گا کہ آپ کا یہ قیاس صحیح نہیں ہے، کیونکہ مسلمان ہوتے ہی اس پر زکوٰۃ عائد ہو جاتی جس کا بار جزیے اور محصول تجارت کے مجموعے سے زیادہ تھا۔ زکوٰۃ اس کے تمام تجارتی سرمایے اور گھر کے زیورات اور جمع شدہ رقم پر ڈھائی فی صدی سالانہ کے حساب سے لگتی۔ بخلاف اس کے بڑے سے بڑے مالدار غیر مسلم کو بھی ۴۸ درہم (تقریباً ۳ ڈالر) سالانہ سے زیادہ جزیہ نہ دینا پڑتا تھا اور چھوٹے لوگ

تجارت میں اس کو مسلمان کی بہ نسبت حد سے حد صرف ۵۰ فی صد زیادہ دینا ہوتا تھا۔

(۳) اس سوال کا جواب میری ابتدائی تشریح میں گزر چکا ہے۔

الٹا مطلب (۴-۵) جس مفسر کے قول کا حوالہ آپ نے دیا ہے اس کا منشا یہ نہیں معلوم ہوتا کہ جب تک مسلمان برسرِاقتدار نہ ہوں وہ زبردستی اپنے دین میں لوگوں کو داخل کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں البتہ جب وہ اقتدار حاصل کر لیں تو جبر کا استعمال چھوڑ دیں، بلکہ اس نے آیت کی یہ تفسیر غالباً اس مفروضے پر کی ہے کہ جبر کا سوال پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کہ کسی شخص یا گروہ کو کسی دوسرے شخص یا گروہ پر کسی نہ کسی طرح کا جابرانہ اثر و اقتدار حاصل ہو، ورنہ ظاہر ہے کہ ایک غیر مقتدر آدمی سے یہ کہنا بے معنی ہے کہ تو جبر نہ کر۔ مجھے معاف کیجیے اگر میں یہ کہوں کہ آپ نے اس مفسر کے قول کا جو الٹا مطلب لیا ہے وہ منطق کے لحاظ سے بھی درست نہیں ہے۔

مرتد کی سزا کا مسئلہ (۶) مرتد کے بارے میں اسلام کا قانون بظاہر اس آیت کے خلاف محسوس ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ اس کے خلاف نہیں ہے۔ آیت کا تعلق اُن لوگوں سے ہے جو اسلام میں داخل نہ ہوئے ہوں انہی کے متعلق یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ انھیں داخل ہونے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس کے برعکس مرتد کے بارے میں اسلامی قانون کا تعلق اُن لوگوں سے ہے جو اسلام میں داخل ہو کر پھر اس سے نکلنا چاہیں۔ ان لوگوں پر جبر کے استعمال کی اصل غرض یہ نہیں ہے کہ اُن کو دین میں رکھا جائے بلکہ یہ ہے کہ اسلامی سوسائٹی کو، جو ریاست کی بنیاد ہے، انتشار (DISINTEGRATION) سے بچایا جائے۔ اسلامی قانون جس طرح ایک مسلمان کو اس کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اسلامی ریاست کے اندر رہتے ہوئے علانیہ اسلام کو چھوڑ دے، اسی طرح وہ ایک غیر مسلم ذمی کو بھی اس کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ ریاست کے حدود میں رہتے ہوئے اس کی وفاداری سے علانیہ انکار کر دے۔ اور جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی ریاست بھی اپنے اجزاءِ ترکیبی کے انتشار کو گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتی۔ اس معاملہ میں سب ہی "داخل نہ ہونے والے" اور "داخل ہو کر نکل جانے والے" کے درمیان فرق کرتے ہیں اور دونوں کے ساتھ ایک سا معاملہ کوئی بھی نہیں کرتا۔ کیا امریکی شہریت یا برطانوی قومیت اختیار نہ کرنے والے، اور اختیار کر کے چھوڑ دینے والے کی پوزیشن ایک ہے؟ کیا امریکی وفاق میں شامل نہ ہونے والی ریاست اور شامل ہو کر نکل جانے والی ریاست کے ساتھ آپ ایک ہی معاملہ اختیار کریں گے؟

محکمات اور متشابہات کے معنی

اب دوسری آیت کو لیجیے جو آپ نے سورۂ آل عمران سے نقل کی ہے۔ اس کے متعلق جو سوالات آپ نے کیے ہیں ان کا جواب طلب کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ آپ آیات محکمات اور آیات متشابہات کا مفہوم اور ان کا باہمی فرق اچھی طرح سمجھ لیں۔ آیات متشابہات سے مراد وہ آیات ہیں جن میں انسانی حواس سے ماوراء حقیقتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ حقیقتیں چونکہ براہ راست انسان کے تجربے اور مشاہدے میں نہیں آئی ہیں، اور اسی بنا پر انسانی زبان میں ان کے لیے ایسے الفاظ موجود نہیں ہیں جو انہی کے لیے وضع کیے گئے ہوں، اس لیے لامحالہ ان کو بیان کرنے میں وہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں جو انسان نے دراصل محسوس اشیاء کے لیے وضع کیے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے لیے زندگی، بینائی، سماعت، گویائی وغیرہ الفاظ کا استعمال۔ یا اس کے لیے عرش اور کرسی ثابت کرنا اور یہ کہنا کہ وہ آسمان میں ہے۔ یا یہ کہنا کہ وہ محبت کرتا ہے یا غضبناک ہوتا ہے۔ اس طرح کے الفاظ اور اسالیب بیان حقیقت کا ایک مجمل تصور تو دے سکتے ہیں اور یہی دینا مقصود بھی ہے، لیکن ان الفاظ اور بیانات کی مدد سے حقیقت کا پورا پورا تفصیلی تصور حاصل کرنا، اور ان ماوراء حواس حقائق کی پوری پوری کیفیت اور نوعیت (NATURE) معلوم کر لینا بہرحال ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے قرآن ان کی تاویل کی کوشش کرنے والوں کو غلط ذہنیت کا شکار قرار دیتا ہے، کیونکہ وہ الفاظ اس کے متحمل ہی نہیں کہ انسان ان کے معانی متعین کر سکے یا ان کی کوئی ایسی تعبیر کر سکے جس سے اصل حقیقت اس کے ادراک کی گرفت میں آ جائے۔ اس کے برعکس آیات محکمات وہ آیات ہیں جو انسان اور کائنات سے تعلق رکھنے والے محسوس حقائق، اور تجربہ و مشاہدے میں آنے والے مسائل و معاملات سے بحث کرتی ہیں۔ یا انسان کو وہ احکام اور ہدایات دیتی ہیں جن پر اسے عمل کرنا ہے۔ ان آیات میں چونکہ وہ الفاظ استعمال کیے گئے ہیں جو زیر بحث اشیاء اور امور ہی کے لیے انسانی زبان میں وضع کیے گئے ہیں اس لیے انسان ان کی تاویل و تعبیر کر سکتا ہے، ان کے معانی متعین کرنے کی کوشش ممکن بھی ہے اور جائز بھی بلکہ وہ شریعت میں مطلوب ہے، کیونکہ قرآن کے منشا کو سمجھنے اور اس سے رہنمائی حاصل کرنے کے لیے اس کی ضرورت ہے۔ البتہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ یہ کوشش نیک نیتی کے ساتھ ہو، رہنمائی حاصل کرنے کے لیے ہو، اور ان معقول طریقوں کے مطابق ہو جو دنیا میں کسی کلام کا حقیقی مفہوم معلوم کرنے کے لیے (مثلاً اس کو نحوی

خواہشات اور اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنے کے لیے) استعمال کیے جاتے ہیں۔

اس تشریح کے بعد میں آپ کے بقیہ سوالات کا سلسلہ وار جواب دوں گا۔

"آیاتِ محکمات" کا غلط مفہوم (۷) اس سوال کا جواب اوپر کی تشریح کے بعد غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ "آیاتِ محکمات" کا یہ مطلب سرے سے ہی نہیں کہ وہ ایسی آیات ہیں "جن کی تعبیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔" اس کے برعکس قرآن مجید تو آیاتِ متشابہات کی تاویل سے منع کر کے اِن آیات کی طرف انسان کی توجہ اسی غرض کے لیے پھیرتا ہے کہ غور و فکر اور بحث و تحقیق اور تاویل و تعبیر کی کوششوں کا صحیح رخ یہ آیات ہیں نہ کہ آیاتِ متشابہات۔

آیاتِ محکمات کونسی ہیں (۸) آیت لا اکراہ فی الدین یقیناً آیاتِ محکمات میں سے ہے، اس لیے کہ "دین" اور "اکراہ" اور "دین میں اکراہ نہ ہونا" یہ سب وہ چیزیں ہیں جن کے معنی ہم لغت سے، قواعدِ زبان سے، سیاق و سباق سے، قرآن کے دوسرے بیانات سے، اور سنت، اجماع اور قیاس کی مدد سے متعین کر سکتے ہیں۔ اسی طرح قرآن کی وہ تمام آیات محکم ہیں جن میں انسان سے کسی چیز کے ماننے یا کسی چیز کا انکار کرنے، یا کسی چیز پر عمل کرنے یا کسی چیز کو چھوڑ دینے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ نیز وہ سب آیات محکم ہیں جو محسوس و مشہود اشیاء کا ذکر کرتی ہیں یا ان امور و مسائل سے بحث کرتی ہیں جو انسان کے تجربے میں آتے ہیں۔

تعددِ ازدواج کا مسئلہ (۹) اوپر کی تشریح کے بعد یہ بات آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ سورۂ نساء کی آیت نمبر ۳ متشابہ نہیں بلکہ محکم ہے۔ آپ کا یہ سوال کہ "اگر یہ محکم ہے تو اس کی تعبیر میں اتنا اختلاف کیوں ہے" متعدد غلط فہمیوں کا نتیجہ ہے۔ آپ کی پہلی غلط فہمی یہ ہے کہ "جو آیت محکم ہو اس میں تعبیرات کا اختلاف نہ ہونا چاہیے" اور یہ غلط فہمی آپ کو اس لیے ہوئی ہے کہ آپ محکم آیت کے معنی یہ سمجھے ہیں کہ وہ سرے سے محتاج تعبیر ہی نہیں ہوتی۔ آپ کی دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ اس آیت کی تعبیر میں کچھ بہت اختلافات واقع ہوئے ہیں اور بڑے وسیع اختلافات ہیں۔ حالانکہ علمائے اسلام کے درمیان ۱۲ سو برس تک اس آیت کا یہ مفہوم متفق علیہ رہا ہے کہ یہ ایک مرد کو ایک سے زائد بیویاں رکھنے کی اجازت دیتی ہے، اس کے لیے بیک وقت چار کی حد مقرر کرتی ہے، اس کے لیے عدل کی شرط لگاتی ہے، اور عدل سے مراد برتاؤ اور حقوق میں عدل ہے نہ کہ دلی لگاؤ

میں برابر کی۔ اب رہیں وہ تعبیرات جو انیسویں صدی کے آخری دور سے بعض مسلمانوں نے کرنی شروع کر دی ہیں اور جن کی بنا پر آپ کو یہ غلط فہمی لاحق ہوئی ہے کہ اس آیت کی تعبیر میں وسیع اختلافات رونما ہو گئے ہیں تو میں یہ صاف کہوں گا کہ درحقیقت وہ تعبیرات نہیں بلکہ معنوی تحریفات ہیں جن کو قرآن کی جائز تفسیر کے حدود میں جگہ نہیں دی جا سکتی۔ یہ تعبیرات دراصل ایسے لوگوں نے کی ہیں جو قرآن سے نہیں بلکہ آپ لوگوں سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں اور پھر قرآن کو مجبور کرنا چاہتے ہیں کہ ضرور وہ اسی بات کو حق کہے جسے آپ لوگ حق کہتے ہیں۔ اس طرح کسی چیز کو معنی پہنانے کی کوشش کرنا میرے نزدیک منافقت اور بے ایمانی ہے۔ میں اگر ایمانداری کے ساتھ یہ سمجھتا کہ اس معاملے میں یا کسی معاملے میں بھی قرآن کا نقطۂ نظر غلط اور اہل مغرب کا نقطۂ نظر صحیح ہے تو صاف صاف قرآن کا انکار کر کے آپ حضرات کے نظریے پر ایمان لانے کا اعلان کر دیتا اور یہ کہنے میں ہرگز تامل نہ کرتا کہ میں مسلمان نہیں ہوں۔ یہی رویہ ہر مخلص اور راست باز آدمی کا ہونا چاہیے۔ مگر مجھے افسوس ہے کہ آپ لوگ ہمارے اندر منافقین کی ہمت افزائی کرتے ہیں صرف اس لیے کہ وہ زندگی کے معاملات میں آپ کے ہم نوا ہیں۔ آپ کو ان کی ہم نوائی اچھی معلوم ہوتی ہے اور وہ منافقت بری نہیں معلوم ہوتی جو اس کے پیچھے کار فرما ہے۔

قرآن کی تاویل میں حدیث کی اہمیت آپ نے اس سوال کے ضمن میں ایک اور سوال یہ چھیڑ دیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی آیت کا مطلب صاف محسوس کر رہا ہو تو اسے حدیث کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ میں کہتا ہوں کہ ایک شخص خواہ قرآن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتا ہو یا یہ سمجھتا ہو کہ یہ خدا کی کتاب ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں، دونوں صورتوں میں اس کا یہ دعویٰ کرنا غلط ہو گا کہ اسے قرآن کو سمجھنے کے لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی و عملی تشریح سے مدد لینے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اگر وہ اسے آنحضرت کی تصنیف سمجھتا ہے تو اسے ماننا ہو گا کہ مصنف نے اس کی جو تشریح بھی کی ہو وہی اس کا اصل مدعا ہے۔ اور اگر وہ اسے خدا کا کلام مانتا ہے اور یہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا ہی نے اس کی تعلیم دینے کے لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مامور کیا تھا، تب بھی اسے یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کے کلام کا جو مفہوم محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے سمجھا تھا وہی اس کا مستند مفہوم ہے۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ کوئی حدیث جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جاتی ہو، آیا

صحیح ہے یا نہیں اور اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے دلائل کیا ہیں، مگر بجائے خود یہ بات ناقابلِ انکار ہے کہ قرآن کو سمجھنے میں ہم حدیث سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔

قرآن کی نزولی ترتیب غیر ضروری ہے (۱۰) اگر ایک ہی مسئلے میں قرآن کے اندر دو مختلف حکم پائے جاتے ہوں تو بعد کا حکم پہلے حکم کا ناسخ مانا جائے گا۔ مگر اس کے لیے سارے قرآن کو تاریخِ نزول کے اعتبار سے مرتب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ موجودہ ترتیب ہی میں مستند روایات کے ذریعہ سے ہم کو معلوم ہو سکتا ہے کہ کونسا حکم پہلے نازل ہوا تھا اور کونسا بعد میں آیا۔

انفرادی تاویل کا حق (۱۱) ایک اسلامی ریاست میں ہر صاحبِ علم قرآن کی تاویل کرنے کا مجاز ہو سکتا ہے لیکن اس کی تاویل سب مسلمانوں کے لیے قانون نہیں ہو سکتی۔ قانون وہی تاویل ہوگی جو اہلِ علم کے اتفاق یا کثرتِ رائے سے اختیار کی جائے، یا جس کے مطابق ایک عدالتِ مجاز فیصلہ دے۔ انفرادی معاملات میں انفرادی تاویل بلاشبہ ہر صاحبِ علم کا حق ہے، مگر اجتماعی معاملات میں انفرادی تاویل کا حق کیسے دیا جا سکتا ہے؟

قرآن کس انجیل کی تصدیق کرتا ہے (۱۲) "نئے عہد نامے" (NEW TESTAMENT) کی کتابِ اعمال (ACTS) تو درکنار، چاروں انجیلیں (GOSPELS) بھی الہامی کتابیں نہیں ہیں، نہ قرآن ان کتابوں کی تصدیق کرتا ہے۔ البتہ قرآن اُس انجیل کی تصدیق کرتا ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ اب آپ یہ سوال کر سکتے ہیں کہ وہ انجیل کہاں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس انجیل کے منتشر اجزاء زبانی روایات کے ذریعہ سے نئے عہد نامے کی چاروں انجیلوں کے مصنفین کو پہنچے تھے اور انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حالات بیان کرتے ہوئے اپنی کتابوں میں مختلف مقامات پر انھیں درج کیا ہے۔ ان کتابوں میں حضرت عیسیٰ کی جو تقریریں اور امثال ملتی ہیں وہ اُسی انجیل کے متفرق اجزاء ہیں اور ان میں آپ مشکل ہی سے کوئی بات ایسی پائیں گے جسے قرآن کے خلاف کہا جا سکے۔

تبلیغ اسلام کے لیے وجہ جواز (۱۳) آپ نے قرآن کی اُس آیت کا حوالہ نہیں دیا ہے جس کا آپ ذکر کر رہے ہیں۔ لیکن اگر وہ آیت سورۂ حج کی آیت نمبر ۶۷ ہے تو اس کا مطلب وہ نہیں ہے جو آپ نے سمجھا ہے بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ہر نبی کی امت کے لیے اللہ نے ایک طریقہ مقرر کیا تھا اور اُس زمانے میں وہی معتبر تھا

اسی طرح اب اس دور کے لوگوں کے لیے اللہ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ایک طریقہ مقرر کیا ہے اور اس دور میں یہی معتبر (VALID) ہے۔ یہ ہے اس بات کی وجہ جواز کہ مسلمان اہل کتاب سمیت تمام غیر مسلموں کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دیں۔

قرآن فہمی میں علوم طبیعی کی واقفیت کا مقام (۱۴) اس میں شک نہیں کہ انسان کا علم دنیا اور اس کے حقائق کے متعلق جتنا زیادہ بڑھے گا، اس کو قرآن میں اتنی ہی زیادہ بصیرت حاصل ہوگی۔ لیکن اس سے نہ تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے براہ راست شاگردوں سے بھی زیادہ قرآن کو سمجھنے لگے گا، اور نہ یہی نتیجہ نکل سکتا ہے کہ جو شخص بھی علم ہیئت، طبعیات اور کیمیا وغیرہ کے ذریعہ سے دنیا کا خوب علم حاصل کر لے وہ لازماً قرآن کا بہتر سمجھنے والا قرار پائے۔ قرآن کے صحیح فہم کے لیے ہر چیز سے مقدم یہ شرط ہے کہ آدمی اُس کو خدا کی کتاب مانے، اس کو سرچشمۂ ہدایت تسلیم کرے، اُن ضروری علوم سے واقف ہو جو قرآن کو سمجھنے کے لیے درکار ہیں، اور پھر اپنا کافی وقت قرآن اور اسلامی نظام فکر و حیات پر غور و فکر کرنے میں صرف کرے۔ لیکن اس کے باوجود کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ اُس پیغمبر سے بھی بڑھ کر قرآن کو سمجھنے والا ہے جسے خود خدا نے اپنی کتاب کی تعلیم دینے کے لیے مقرر کیا تھا (یا جو آپ لوگوں کے نزدیک خود اس کتاب کا مصنف تھا)۔

قرآن کن کتب مقدسہ کی تصدیق کرتا ہے (۱۵) قرآن مجید جن کتابوں کی تصدیق کرتا ہے وہ "پرانا عہد نامہ" اور "نیا عہد نامہ" نہیں ہیں بلکہ توراۃ، زبور اور انجیل ہیں۔ توراۃ کو یہودیوں نے ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے نہیں رکھا بلکہ اُس کے مختلف اجزاء پرانے عہد نامہ کی پہلی پانچ کتابوں میں بنی اسرائیل کی تاریخ کے اندر شامل (INCORPORATE) کر دیے۔ آپ ان کتابوں میں سے اُس توراۃ کے اجزاء کو اس علامت کی مدد سے چھانٹ سکتے ہیں کہ جہاں جہاں کوئی عبارت اس طرح شروع ہوتی ہے کہ خداوند نے موسیٰ سے یہ کہا، یا خداوند نے یہ حکم دیا یا موسیٰ نے بنی اسرائیل کو خطاب کر کے یہ تقریر کی وہاں غالباً اس توراۃ کا کوئی جز نقل کیا گیا ہے۔ یہی صورت زبور کی بھی ہے کہ پرانے عہد نامے کی پوری کتاب زبور (PSALMS) نہیں بلکہ صرف زبور داؤد (PSALMS OF DAVID) کی قرآن نے تصدیق کی ہے اور اس کے اجزاء کتاب زبور میں شامل پائے جاتے ہیں۔ ایسا ہی معاملہ انجیل کا بھی ہے کہ اس کو پیروان مسیح علیہ السلام نے ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے محفوظ نہ رکھا بلکہ مسیح علیہ السلام کے سوانح نگاروں (متی، مرقس، لوقا، یوحنا وغیرہم)

نے اپنی اپنی کتابوں میں اس کے وہ حصے درج کر دیے ہیں جو ان کو زبانی روایات کے ذریعے سے پہنچے تھے اور انھیں اس علامت کی مدد سے پہچانا جا سکتا ہے کہ مسیح نے یوں کہا، یا مسیح نے یہ تمثیل دی، یا لوگوں کو خطاب کر کے یہ وعظ کہا۔ آپ میری اس نشان دہی پر پرانے اور نئے عہد نامے میں توراۃ، زبور اور انجیل کے ان اجزا کو چھانٹ لیں اور پھر قرآن کا ان سے مقابلہ کر کے دیکھیں۔ آپ کو خود معلوم ہو جائے گا کہ ان کی تعلیم اور قرآن کی تعلیم میں بہت کم اختلاف پایا جاتا ہے، اور جو تھوڑا سا اختلاف ہے اس کی بھی یہ معقول توجیہ کی جا سکتی ہے کہ قرآن اپنے اصل الفاظ میں ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے موجود ہے اور وہ تینوں کتابیں نہ اصل الفاظ میں محفوظ رکھی گئی ہیں[1] اور نہ انھیں ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے باقی رہنے دیا گیا ہے۔

میرے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ تینوں کتابیں مستقل کتابوں کی حیثیت سے موجود تھیں یا نہیں، لیکن کم از کم توراۃ کے متعلق یہ بات خود پرانے عہد نامے کے بیانات[2] سے بھی اور ہمارے ہاں کی احادیث سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہودیوں کے ہاں یہ ایک مدت تک ایک مستقل کتاب کی حیثیت سے پائی جاتی تھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس کا ایک نسخہ مدینے کے یہودیوں کے پاس موجود تھا۔

---

[1] اگر اس امر میں کسی کو شک ہو کہ یہ کتابیں اپنے اصل الفاظ میں محفوظ ہیں یا نہیں، تو وہ مثال کے طور پر صرف پہاڑی کے وعظ کی عبارات (متی اور لوقا کی انجیلوں میں) نکال کر دیکھ لے۔ دونوں روایتوں میں اتنا اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان کی موجودگی میں مشکل ہی سے وحی کے اصل الفاظ محفوظ ہونے کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔

[2] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو ۲۔ سلاطین باب ۲۲-۲۳

حدیث و سنّت کے بارے میں چند اصولی مباحث

(از جناب مولانا امین احسن صاحب اصلاحی)

ایک اہل حدیث دوست نے مجھ سے حدیث کے متعلق چند اہم سوالات کیے ہیں، جنھیں ذیل میں درج کر کے ان کا جواب دیا جا رہا ہے ۔ سوالات یہ ہیں :

" مجھے مندرجہ ذیل امور کے سلسلہ میں آپ کا نظریہ اور طریق کار معلوم کرنا ہے ۔ اگر اولین فرصت میں ان کا مختصر مگر جامع جواب عنایت فرما دیں، تو ممنون ہوں گا ۔ وہ امور یہ ہیں :

آپ کے نزدیک

۱ ۔ دین اسلام میں احادیث و سنت کا کیا مقام ہے ؟

(الف) کیا اخبار احاد ظنی ہیں (بمعنی اٹکل پچو) (ب) یہ واجب العمل ہیں یا نہ ؟

۲ ۔ ان سے استفادہ کرنے کا طریق کار اور اصول کیا ہیں ؟

۳ ۔ ائمۂ محدثین اس سلسلہ میں جو کچھ کر پائے ہیں ان کی حیثیت اور مقام کیا ہے ؟

۴ ۔ احادیث کے بارے میں بحیثیت جماعت جماعت اسلامی کی کیا پالیسی ہے ؟

۵ ۔ احادیث کے بارے میں نقد و تبصرہ اور جرح و تعدیل کا حق کس کو پہنچتا ہے ؟

۶ ۔ کیا کبھی جماعت اسلامی کی مجلس شوریٰ میں بھی فتنۂ انکار حدیث کے سدباب اور تحفظ احادیث و سنت رسول صلعم کے بارے میں غور کیا گیا ہے ؟

اور بالآخر شوریٰ نے کیا طے کیا ہے ؟

۷ ۔ احادیث و سنت رسول صلعم کے سلسلہ میں مولانا مودودی کا طرز عمل اور نظریہ ہمیشہ کیا رہا ہے ؟

ان سوالات کے جواب بالترتیب ذیل میں عرض کرتا ہوں ۔

۱ ۔ حدیث اور سنت کا دین میں اصلی مقام واضح کرنے سے پہلے میں چاہتا ہوں کہ مختصراً در پردہ فرق

واضح کردوں جو حدیث اور سنت کے درمیان میں سمجھتا ہوں لیکن عام طور پر لوگ اس کو ملحوظ نہیں رکھتے

حدیث اور سنت کا فرق | حدیث تو ہر وہ قول یا فعل یا تقریر ہے جس کی روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کے ساتھ کی جائے، لیکن سنت سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف وہ ثابت شدہ اور معلوم طریقہ ہے جس پر آپ نے بار بار عمل کیا ہو، جس کی آپ نے محافظت فرمائی ہو، جس کے حضور عام طور پر پابند رہے ہوں۔

سنت معلوم کرنے کے ذرائع | اس سنت کے معلوم کرنے کے کئی ذریعے ہیں۔

اس کے معلوم کرنے کا ایک بہت بڑا ذریعہ امت کا تواترِ عملی ہے۔ مثلاً، نماز کے اوقات اور ان کی رکعتوں کی تعداد، حج کے مراسم و مناسک کی عملی تفصیلات، زکوٰۃ کا نصاب، عیدین، اذان، قربانی، ڈاڑھی اور ختنہ وغیرہ۔ اس طرح کی ساری چیزیں امت کے تواتر عمل سے ثابت ہیں۔ ان چیزوں کے بارے میں کوئی شخص اگر شبہ کرتا ہے تو وہ بالکل قطعیات کے بارہ میں شبہ کرتا ہے۔ اور اگر ان کا انکار کرتا ہے تو بالکل مسلمات کا انکار کرتا ہے۔ اگر وہ ان کا انکار کرسکتا ہے تو پھر قرآن کا بھی انکار کرسکتا ہے۔ کیونکہ ہم قرآن کو بھی تواتر ہی کی بنا پر مانتے ہیں۔ منکرین حدیث، جنھوں نے آج نماز کے اوقات، ان کی رکعتوں کی تعداد، حج اور قربانی اور زکوٰۃ کی مقدار کے بارہ میں بھی شبہات پیدا کرنے شروع کردیئے ہیں، میں نہیں سمجھتا کہ پھر وہ قرآن کو کیوں مانتے ہیں؟ آخر اس کے ماننے کے لیے ان کے پاس تواتر کے سوا اور کون سی سند ہے؟

سنت کے معلوم کرنے کا ایک ذریعہ مالکیہ کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل بھی ہے۔ جس زمانہ میں مدینہ منورہ تمام بڑے بڑے صحابہ رضی اللہ عنہم کا مرکز تھا، اس مبارک عہد میں عام طور پر صحابہ کرام زندگی کے مختلف معاملات میں جس طریقہ پر عمل کرتے تھے مالکیہ اس کو سنت کا درجہ دیتے ہیں۔ ان کی سیدھی سادی دلیل یہ ہے کہ جن لوگوں نے رات دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں ان کا عمل بحیثیت مجموعی سنت سے الگ کیونکر ہوسکتا ہے؟ اس چیز نے ان کے یہاں اتنی اہمیت حاصل کرلی کہ حدیث کی سب سے پہلی کتاب (جو تین معتبر ترین کتابوں میں سے ایک ہے) موطا میں اس کو بحیثیت اصول کے تسلیم کیا گیا۔ اور اس طریقہ سے

معلوم شدہ سنت کو اُس علمِ سنت پر ترجیح دی گئی جو اخبار آحاد سے حاصل ہو۔ میں مالکیہ کے اس نقطۂ نظر کو قابل لحاظ سمجھتا ہوں۔

سنت کے معلوم کرنے کا تیسرا ذریعہ خلفائے راشدین کا تعامل ہے۔ یہ سنت اگرچہ خلفائے راشدین کی سنت ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس کو خود اپنی سنت کا درجہ دیا ہے، علیکم بسنّتی و سنة الخلفاء الراشدین (میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنا)

سنت کے معلوم کرنے کا چوتھا ذریعہ احادیث ہیں، عام اس سے کہ احادیث متواترہ ہوں، یا مشہورہ، یا آحاد۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیث، سنت کے معلوم کرنے کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔ یہ عین سنت نہیں ہے۔ حدیث، قوی، ضعیف، حسن، غریب، موضوع، مقلوب سب کچھ ہو سکتی ہے لیکن سنت کے بارہ میں یہ سوالات نہیں پیدا ہوتے۔ سنت کہتے ہی اس کو ہیں جو ثابت اور معلوم و معروف ہو۔

دین میں سنت کا مقام | یہ سنت کتاب اللہ کے بعد ہمارے دین کا دوسرا ماخذ ہے۔ اگر کوئی شخص اس کو ماخذِ دین تسلیم نہیں کرتا تو میں اس کو مسلمان نہیں تسلیم کرتا۔ علاوہ ازیں دین کو ایک نظام زندگی کی حیثیت دینے والی چیز تو یہ سنت ہی ہے۔ اگر اس کا انکار کر دیا جائے تو پھر دین کی اپنی کوئی خاص شکل ہی باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

سنت درحقیقت ان اصولوں کا ایک فطری مقتضیٰ ہے جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں۔ اگر سنت کو سامنے سے ہٹا دیجیے تو قرآن ایک بازیچۂ اطفال بن کے رہ جائے گا اور ہر مسخرا اس کی آیتوں کو اپنے اغراض و اھوا کی وادیوں میں گھسیٹتا پھرے گا۔ قرآن کے اصولوں پر سنت کے سوا کوئی اور خول چڑھانا قرآن کے سارے اصولوں کو غارت کر کے رکھ دینا ہے۔ اس قامت پر صرف سنت ہی کا جامہ راست آسکتا ہے، اس کے سوا کوئی اور جامہ اس کو پہنانے کی کوشش کی گئی تو اس کا سارا حلیہ ہی مسخ ہو کے رہ جائے گا۔

اخبارِ آحاد کی حیثیت | (الف) اخبار آحاد سے جس درجہ کا علم حاصل ہوتا ہے اہل فن اس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ خبر الواحد ما افاد الظن[1] (خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے)۔ لیکن اس سے ان کا مقصود

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام علامہ آمدی، ج ۲ ص ۴۸

ہرگز ظن بمعنی اٹکل پچو نہیں ہوتا بلکہ یہ ان کی ایک اصطلاح ہے جو وہ خبرِ واحد سے حاصل ہونے والے علم کے لیے، خبرِ متواتر سے حاصل ہونے والے علم کے مقابل میں استعمال کرتے ہیں۔ خبرِ متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے، اس کے بالمقابل خبرِ واحد کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں کہ اس سے علم یقین تو نہیں حاصل ہوتا، البتہ یہ ظن حاصل ہوتا ہے کہ یہ بات صحیح ہو۔

اخبار آحاد کے متعلق اہل علم کے جو مختلف مذاہب ہیں، میں علامہ آمدی (شافعی) کی الاِحکام فی اصول الاَحکام، ج ۲، ص ۴۹ سے وہ سب یہاں نقل کیے دیتا ہوں۔ وہ فرماتے ہیں:

"ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ خبرِ واحد علم کا فائدہ دیتی ہے۔ پھر ان میں اس علم کی نوعیت کے بارہ میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ کچھ تو یہ کہتے ہیں کہ علم سے ہماری مراد ظن ہے نہ کہ یقین۔ کیونکہ کبھی علم بول کر اس سے ظن بھی مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ یعنی اگر تم ان کو مومنہ گمان کرو۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ یہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے اگرچہ اس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ بھی ہو۔ لیکن یہ کہنے والوں میں بھی اختلاف ہے۔ بعض تو اس بات کو ہر خبرِ واحد کی بالکل یکساں خصوصیت قرار دیتے ہیں۔ یہ مذہب بعض اہل ظاہر کا ہے اور ایک روایت امام احمد بن حنبلؒ سے بھی اس کی ہے۔ دوسرے یہ کہتے ہیں کہ ہر خبرِ واحد میں تو یہ بات نہیں پائی جاتی لیکن بعض میں پائی جاتی ہے۔ یہ مذہب بعض اہل حدیث کا ہے۔ بقیہ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس سے علم یقینی کسی حال میں بھی نہیں حاصل ہوتا، نہ قرینہ کے ساتھ نہ بغیر قرینہ کے۔"

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہا، احادیث آحاد کے لیے "ظنی" کا لفظ جو بولتے ہیں یہ اٹکل پچو کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یہ اہل فن کی ایک اصطلاح ہے جو علم یقینی کے بالمقابل استعمال ہوتی ہے۔ خبرِ واحد میں کمزوری کا صرف یہی ایک پہلو نہیں ہوتا کہ وہ ایک ہی واسطہ سے نقل ہوتی ہے بلکہ اس میں امکانات اس بات کے بھی پائے جاتے ہیں کہ ممکن ہے راوی نے بات ٹھیک ٹھیک نہ سمجھی ہو، ممکن ہے وہ صحیح طور پر اس کو محفوظ نہ رکھ سکا ہو، ممکن ہے وہ اس کو صحیح طور پر نقل نہ کر سکا ہو۔ اس وجہ سے اس سے یہ گمان تو حاصل ہوتا ہے کہ بات صحیح ہوگی، اور یہی گمان عام حالات میں غالب ہوتا ہے، لیکن اس کے قطعی اور یقینی ہونے کا دعویٰ

نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ اسی بنا پر مالکیہ اہل مدینہ کے عمل کے مقابل میں اور حنفیہ عام زندگی سے تعلق رکھنے والے معاملات میں خبر واحد کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ اور میں تلاش حق اور اتباع سنت کے نقطۂ نظر سے کم از کم مالکیہ کے مسلک کو قرین احتیاط پاتا ہوں۔

اخبار آحاد کے ردّ و قبول کا صحیح معیار (ب) آپ کے اس سوال کا جواب اوپر کے جواب سے خود بخود نکل آیا۔ جن آحاد کی نوعیت ایسی ہے کہ ان کی صحت کا گمان غالب ہے، ان سے قوی تر کوئی بات ان کے خلاف نہیں جارہی ہے، قرائن ان کے حق میں ہیں نہ کہ ان کے خلاف، ان پر ان کے مقتضیٰ کے مطابق عمل نہ کرنا میرے نزدیک سنت سے بے پروائی کے ہم معنی ہے اور میں صفائی کے ساتھ یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ بہت سے فقہاء اپنے بعض قرار دادہ اصولوں کی حمایت میں آحاد کے ساتھ جو بے اعتنائی برتتے ہیں میرا دل اس پر کبھی مطمئن نہیں ہوا۔ لیکن اگر قرائن ان کے خلاف ہیں، دوسری قوی تر چیزیں ان کے مخالف پڑ رہی ہیں، ان میں کوئی ایسی بات بیان ہوئی ہے جو کسی معروف اصول دینی سے ٹکراتی ہے، معاملہ کا تعلق عام زندگی سے ہے لیکن روایت صرف ایک ہی واسطہ سے ہے، صحابۂ کرام کے دَور میں عام عمل اس کے خلاف رہا ہے، تو ایسی حدیث پر عمل کے لیے اصرار بلکہ مجادلہ کرنا اُس احتیاط اور تلاش حق کے بالکل منافی ہے جس کے التزام واہتمام کی شریعت میں تاکید کی گئی ہے۔ اس سے معاملات دین میں وہ تساہل پیدا ہوتا ہے جو بالآخر آدمی کو صحت اور عدم صحت کے اہتمام سے بالکل ہی بے پروا کر دیتا ہے اور وہ کفی بالمرء کذبا ان یحدث بکل ما سمع کے درجہ تک گر جاتا ہے۔ اور میں نہایت صفائی کے ساتھ یہ حقیقت بھی ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ مجھے متبعین حدیث کے اس غلو فی الآحاد سے بھی ہمیشہ شکوہ رہا ہے۔

احادیث سے استفادہ کرنے کے لیے پہلی شرط ۲۔ احادیث سے صحیح طور پر استفادہ کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ آدمی دین میں ان کی صحیح جگہ متعین کرے۔ دین میں ان کی اصلی جگہ قرآن کے بعد ہے نہ کہ اس سے پہلے یا اس کے برابر۔ اگر کوئی شخص یہ ترتیب الٹ کر ان کو قرآن سے پہلے کر دے یا قرآن کے برابر کر دے تو وہ اس غلو میں مبتلا ہو جائے گا جس میں اہل ظاہر مبتلا ہوئے جنھوں نے ہر حدیث کو حدیث متواتر بنا کے رکھ دیا۔ اصل یہ ہے کہ جس طرح انبیاء علیہم السلام میں سے کسی ایک ہی کے ساتھ تعصب صحیح نہیں ہے، اس سے

تفریق بین الرسل کا فتنہ پیدا ہوتا ہے جس طرح خلفائے راشدین اور آئمہ مجتہدین میں سے کسی ایک ہی پر جم جانا قرین حق نہیں ہے، اس سے تحزب اور تشیع نے جنم لیا، اسی طرح میں اس بات کو بھی صحیح نہیں سمجھتا کہ آدمی دین کے ماخذوں اور شریعت کے اصولوں میں سے کسی ایک کے تعصب میں مبتلا ہو جائے۔ یہ تعصب آدمی کو یک چشم بنا دیتا ہے اور اس یک چشمی میں مبتلا ہو جانے کے بعد اس کے لیے یہ ممکن ہی نہیں رہ جاتا کہ وہ دوسرے اصولوں اور ماخذوں کا بھی کماحقہ احترام کر سکے اور دین میں ان کا جو درجہ ہے اس کو ملحوظ رکھ سکے۔ دین کے ماخذوں میں سے قرآن بھی ہے، سنت بھی ہے، اجماع بھی ہے، قیاس بھی ہے اور ان میں درجات کی ترتیب خود شارع نے قائم کر دی ہے۔ ہر دینی حمیت رکھنے والے مسلمان کا فرض ہے کہ ان کے درجات کی ترتیب کے لحاظ سے ان سب کا احترام کرے اور اخذ دین میں اسی ترتیب کے مطابق ان سب سے رہنمائی حاصل کرے۔ ان میں سے کسی ایک کے لیے کوئی خاص قسم کا تعصب پیدا کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ نہ کسی شخص کے لیے اہل قرآن بننے کی کوئی معقول وجہ ہے، نہ کسی کے لیے خاص طور پر حدیث کے تعصب میں مبتلا ہو جانے کی کوئی وجہ ہے اور نہ یہ ہی بات صحیح ہے کہ کوئی شخص قیاس و اجتہاد کے آگے دوسرے ماخذ کی اہمیت گھٹانے کی کوشش کرے۔ یہ سارے ہی دین کے ماخذ ہیں اور جب تک کوئی شخص تعصب سے بالکل پاک ہو کر، ان کی اصلی ترتیب کے مطابق، ان کو اپنے نظام فکر میں جگہ نہیں دے گا اس کے اندر وہ عدل و توازن نہیں پیدا ہو سکتا جو صحیح فہم دین کے لیے سب سے مقدم شے ہے۔ جو لوگ صرف قرآن کے علمبردار بنے ہوئے ہیں اور حدیث یا اجماع یا قیاس کو اہمیت نہیں دیتے وہ قرآن سے کبھی صحیح فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ اسی طرح جو لوگ حدیث ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں اور نہ قرآن اور اجتہاد کو نظر انداز کرتے ہیں، میں پورے اطمینان قلب کے ساتھ یہ کہوں گا کہ وہ قرآن تو در کنار خود حدیث کے فہم سے بھی محروم رہیں گے۔

اسی حقیقت کی طرف شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی رسالہ الانصاف میں اشارہ فرمایا ہے اور اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں معالم السنن کے حوالہ سے ابو سلیمان خطابی کے مندرجہ ذیل خیالات نقل کئے ہیں:

"ہمارے زمانہ کے اہل علم دو حصوں میں بٹ گئے ہیں۔ ایک اصحاب حدیث و اثر ہیں۔ دوسرے ارباب فقہ و نظر۔ جہاں تک ان دونوں کی ضرورت و اہمیت کا تعلق ہے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے درجہ میں کم

نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث بمنزلہ بنیاد کے ہے اور فقہ بمنزلہ عمارت کے۔ جس طرح وہ عمارت جو بغیر بنیاد کے بنائی جائے گی، گرجائے گی۔ اسی طرح وہ بنیاد جو عمارت سے محروم رہے گی، ایک ویرانہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھے گی۔"

اِن دونوں گروہوں میں جس قسم کا تعصب پیدا ہوگیا ہے اس کا ذکر وہ ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

"رہا یہ طبقۂ اہلِ حدیث تو ان میں سے اکثر کی جدوجہد کا منتہا صرف یہ ہے کہ حدیثیں جمع کی جائیں۔ ان کو اس سے زیادہ بحث نہیں ہے کہ یہ حدیثیں کس قسم کی ہیں۔ بسا اوقات وہ شاذ اور غریب حدیثیں بھی جمع کرلیتے ہیں جن کا بڑا حصہ بالکل موضوع یا مقلوب ہوتا ہے۔ یہ نہ تو متن کا اہتمام کرتے ہیں اور نہ ان کے معنی و مطلب کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ البتہ فقہاء پر اعتراض و نکتہ چینی اور ان پر سنت کی مخالفت کا الزام عاید کرتے رہتے ہیں اور انہیں بالکل خبر نہیں ہے کہ یہ لوگ ان کے مبلغ علم سے محروم ہیں اور ان کو برا بھلا کہہ کر اپنے آپ کو گنہگار کر رہے ہیں۔"

اس کے بعد وہ اربابِ فقہ کے تعصب کا تذکرہ کرتے ہیں اور یہ لوگ اپنے قرار دادہ اصولوں کی خاطر احادیث کے معاملہ میں جس بے پروائی سے کام لیتے ہیں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

"رہا دوسرا طبقہ، یعنی اربابِ فقہ و نظر کا، تو یہ حدیثوں کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ یہ ان کے صحیح و سقیم میں امتیاز کی کوئی کوشش نہیں کرتے۔ جو حدیثیں ان کو پہنچی ہیں اگر وہ ان کے خیالات و نظریات کے موافق ہوئیں تو یہ ان سے اپنے حریفوں کے خلاف حجت پیش کرنے میں ذرا بھی تکلف سے کام نہیں لیں گے۔ ضعیف و منقطع روایتیں قبول کرلینے میں یہ حضرات نہایت بے پروا ہیں اور اس بے پروائی پر ان لوگوں نے کچھ ایکا سا کرلیا ہے بشرطیکہ وہ حدیثیں ان کے درمیان شہرت پکڑ جائیں اور ان کی زبانوں پر چڑھ جائیں اگرچہ ان کا ذریعہ کتنا ہی ناقابلِ اعتماد ہو اور ان میں راوی کی لغزش کا کتنا ہی احتمال ہو۔"

یہ اتفاق کی بات تھی کہ اس وقت تک فرقۂ اہلِ قرآن وجود میں نہیں آیا تھا ورنہ اس سے کہیں زیادہ دردانگیز الفاظ میں صاحب معالم السنن کو اور شاہ صاحب کو ان پر بھی تنقید کرنی پڑتی۔

یہ تمام بے راہ رویاں نتیجہ ہیں اس بات کا کہ لوگ دین کے تمام مآخذ کا ان کے حسب مراتب مشترک

احترام کرنے کے بجائے ان کو الگ الگ کرکے ان کے ناموں پر فرقے بنانے کے فتنہ میں مبتلا ہوگئے اور ہر ایک نے اپنے پسندیدہ ماخذ کو اصل سمجھ کر دوسرے ماخذوں کو حقیر سمجھنا شروع کردیا۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ یہ تعصب اس قدر بڑھ گیا کہ جو عمارت چار ستونوں پر قائم کی گئی تھی اس کے متعلق ہر فرقہ کے لوگوں نے یہ دعویٰ شروع کردیا کہ وہ ساری کی ساری تنہا اسی ستون پر قائم ہے جس کو وہ خود تھامے ہوئے ہے۔

میں نہایت ادب لیکن بڑی صفائی کے ساتھ یہ عرض کروں گا کہ خواہ قرآن ہو، یا حدیث، یا فقہ، ان میں سے کسی چیز سے بھی صحیح طریق پر فائدہ اٹھانا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب ذہن اس تعصب کے کابوس سے آزاد ہوں۔

دوسری ضروری شرط حدیث کے ذخیرہ سے فائدہ اٹھانے کے لیے دوسری ضروری شرط یہ ہے کہ آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اور دوسرے لوگوں میں، اگرچہ وہ محدثین کرام اور راویان عظام کا محترم طبقہ ہی کیوں نہ ہو، فرق کرے۔ نیز قرآن میں اور دوسری کتابوں میں، اگرچہ وہ حدیث کی طبقۂ اولیٰ کی کتابیں ہی کیوں نہ ہوں، امتیاز کرے۔ اگر کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح راویانِ حدیث اور محدثین کو بھی معصوم مانتا ہے، یا قرآن مجید کی طرح حدیث کی کتابوں میں سے بھی کسی کتاب کو ہر غلطی سے مبرا قرار دیتا ہے تو وہ شخص حدیث سے صحیح طور پر فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ احادیث کی یہ کتابیں بہرحال بیشتر آحادیث پر مبنی ہیں اور آحاد کے متعلق اہل فن کی جو رائیں ہیں وہ اوپر بیان ہو چکی ہیں۔ اس علم کے بہتر سے بہتر لوگوں کے ذریعے سے مدون و مرتب ہونے کے باوجود بھی اس کے متعلق کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہ غلطی کے شوائب سے بالکل پاک ہے۔ اس میں اس کا بھی امکان ہے کہ کسی چیز کی روایت غلط ہوگئی ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ راوی تو اپنی روایت میں بالکل سچا ہو لیکن بات کے نقل کرنے میں اسے کوئی غلط فہمی لاحق ہوگئی ہو یا وہ اس کو صحیح طور پر نقل نہ کر سکا ہو۔ علاوہ ازیں اس کا بھی امکان ہے کہ محدث نے روایت کا جو درجہ قائم کیا ہے فی الواقع اس روایت کا وہ درجہ نہ ہو۔ یہ سارے ہی امکانات موجود ہیں۔ اس وجہ سے ضروری ہے کہ جو شخص بھی اس بابرکت ذخیرہ سے فائدہ اٹھانا چاہے وہ اہلِ ظاہر کی طرح آنکھیں بند کرکے اس پر نہ گرے بلکہ اس کام کی مشکلات کو اچھی طرح سمجھتا ہوا احتیاط کے ساتھ اس کو ہاتھ لگائے اور ہر چیز کو غور و فکر

اور تنقید کے ساتھ پڑھے۔

حدیث کو تنقیدی نگاہ سے پڑھنے کا مطلب ہر چیز کو غور و فکر اور تنقید کے ساتھ پڑھنے کا مطلب کوئی صاحب یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ حدیث کی جو کتاب بھی آدمی اٹھائے تو جب تک اس کی پہلی حدیث کو محدثانہ تنقید کی کسوٹی پر پرکھ نہ چکے اور اس کو روایت و درایت کے ہر پہلو سے جانچ نہ لے اس وقت تک دوسری حدیث کو ہاتھ نہ لگائے۔ اس طرح کی تنقید کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ ہی یہ کسی کے لیے ممکن ہے۔ محدثین نے اس زحمت سے ہمیں بہت بڑی حد تک بچا لیا ہے۔ انھوں نے اپنی زندگیاں وقف کر کر کے ہمارے لیے احادیث کے ایسے مجموعے مرتب کر دئے ہیں جن کی ایک ایک حدیث تنقید و تحقیق کے مختلف چھاجوں میں پھٹکی ہوئی ہے۔ ہم جب ان مجموعوں کو اٹھاتے ہیں تو اس اعتماد کے ساتھ اٹھاتے ہیں کہ یہ صحیح احادیث کے مجموعے ہیں اور جب ان کو پڑھتے ہیں تو ان کی بیشتر احادیث خود گواہی دیتی ہیں کہ یہ کلام رسول ہیں۔ جو شخص شک یا انکار کی بیماری میں مبتلا نہ ہو اس کے دل میں یہ وہم بھی نہیں گذرتا کہ ان میں سے کسی بات کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط کر دی گئی ہے۔ بلکہ ان کے الفاظ، ان کے اسلوب، ان کے کلمات کی بلندی اور ان کے معانی کی عظمت و رفعت ہر چیز پکار پکار کر شہادت دیتی ہے کہ یہ رسول کے سوا کسی اور کا کلام ہو ہی نہیں سکتا۔ جس شخص میں کلامِ رسول کی ممارست سے اس کے پہچاننے اور سمجھنے کا مذاق پیدا ہو چکا ہو وہ پڑھتے ہی بول اٹھتا ہے کہ بے شک یہ کلامِ رسول ہے۔ تنقید کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں کوئی ایسی حدیث آجاتی ہے جو سنتے ہی طبیعت کو کھٹکتی ہے، جو دین کے مسلمات اور شریعت کے معروفات کے خلاف معلوم ہوتی ہے جس کو عقل عام قبول کرنے سے اول وہلہ میں ابا کرتی ہے، جو تاریخ کے معلوم و مشہور واقعات کے بظاہر خلاف پڑتی ہے، جو قرآن کے واضح مفہوم سے ٹکراتی نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے تین مرتبہ جھوٹ بولنے کی روایت، یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن کی آیات کے ساتھ تلک الغرانیق العلی کے الفاظ پڑھ دینے کی روایت، یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ملک الموت کو تھپڑ مار دینے کی روایت، یا اسی طرح کی بعض دوسری روایات۔ کسی شخص کے لیے بھی، جو اہل ظاہر کے سے غلو میں مبتلا نہ ہو، یہ ممکن نہیں ہے کہ اس طرح کی روایات سنتے ہوئے اپنے دل میں کم از کم خلش اور بے اطمینانی نہ محسوس کرے۔ ضرور بے اطمینانی محسوس کرے گا۔

اور جو شخص بے اطمینانی محسوس کرے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ جس چیز کے متعلق بے اطمینانی محسوس کر رہا ہے اس کی تحقیق کرکے اس کے بارہ میں اطمینان حاصل کرے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے گا بلکہ شک کے کانٹے دل میں چبھے ہوئے چھوڑ دے گا تو اندیشہ ہے کہ یہ چیز آہستہ آہستہ ایک بیماری بن کر اس کے ایمان و یقین کی جڑیں تک کھوکھلی کر دے۔ اس طرح کی جو روایتیں آدمی کے سامنے آئیں ان کے معاملہ میں صحیح رویہ صرف یہ ہے کہ آدمی ان کی تحقیق کرے تحقیق کرے، میں یہ نہیں کہتا کہ جھٹ ان کا انکار کر دے۔ جو شخص ان کے انکار میں جلدی کرتا ہے میرے نزدیک وہ حدیث بلکہ سرے سے علم کے میدان کا آدمی ہی نہیں ہے۔ جو چیزیں اس اہتمام اور اس تحقیق و کاوش سے مرتب ہوئی ہیں ان کے معاملہ میں یہ سہل انگاری اور یہ جلد بازی صرف وہ شخص کر سکتا ہے جو بالکل ہی احمق ہو۔ میں ذاتی تجربہ کی بنا پر یہ عرض کرتا ہوں کہ قرآن کی طرح حدیث کے مطالعہ میں بھی ایسے مقامات بہت آتے ہیں جہاں آدمی کو اپنے قصور فہم اور اپنی کوتاہی علم کا اقرار کرکے معاملہ اللہ کے حوالہ کرنا پڑتا ہے۔ اگر وہ صرف اس وجہ سے ایک حدیث کا انکار کر بیٹھے کہ بات اس کی اپنی سمجھ میں نہیں آئی ہے تو اس کا یہ انکار بالکل اسی طرح کا ہوگا جس طرح کوئی شخص قرآن مجید کی بعض آیات کا اس بنا پر انکار کر دے کہ ان کی تاویل سمجھنے سے وہ قاصر رہا ہے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں ہے کہ بعض چیزیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا کھوٹ تنقید کی کسوٹی پر کسنے کے بعد واضح ہو جاتا ہے۔ ایسی چیزوں کی صحت پر خواہ مخواہ اصرار کرنا اور دور از کار تاویلات سے بات بنانے کی کوشش کرنا بحیثیت مجموعی دین کے لیے نقصان دہ ہے۔ اگر ان کی صحت پر اصرار کیا جائے تو ایک غلط چیز صحیح تو بننے سے رہی البتہ اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث کے مخالفوں کو پورے ذخیرہ حدیث پر بے اعتباری کا الزام لگانے کا موقع ہاتھ آتا ہے۔ اور اگر غور کیجیے تو حدیث کے خلاف منکرین حدیث کا اصل حربہ یہی ہے۔ وہ چند ایسی ہی حدیثوں کی آڑ لے کر جن کی تاویل ان کی سمجھ میں نہیں آئی ہے یا جن کی صحت پر بلا وجہ اصرار کیا گیا ہے، پورے ذخیرہ حدیث ہی کو سوختنی قرار دے رہے ہیں۔

محدثین کے کارنامے کی عظمت ۳۔ آئمہ محدثین نے حدیث کے جمع و ترتیب، رجال حدیث کی جرح و تعدیل اور اصول حدیث کی تحقیق و تدوین کے سلسلہ میں جو عظیم کارنامہ انجام دیا ہے اس کے بارہ میں اس عاجز کی مختصر رائے اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو یہ ہے کہ اس کی تعریف میں جو کچھ بھی کہا جائے میں بلا کسی تکلف کے اس کو قبول

کرلوں گا۔ بس اگر مجھے کسی چیز کے قبول کرنے سے انکار ہوگا تو صرف ان کے لیے عصمت کے دعوے سے انکار ہوگا۔ اگر یہ دعویٰ نہ کیا جائے تو جس طرح سورج روشن ہے اسی طرح ہمارے محدثین کرام کے کارنامہ کی عظمت بھی روشن ہے۔ اس کارنامہ کی عظمت کا خاص پہلو جس نے ساری دنیا کو حیران کیا ہے یہ ہے کہ پوری تاریخ انسانی میں اس طرح کے کام کی کوئی سابق نظیر موجود نہیں تھی۔ اور اس کے بعد بھی کسی تاریخی شخصیت یا کسی دور تاریخ کے متعلق دنیا کا کوئی گروہ ایسا تحقیقی کام نہیں کرسکا ہے۔ اسلام کے بدتر سے بدتر مخالفین نے بھی محدثین کی اس بے مثال خدمت کی تحسین کی ہے۔ اسلام کی چودہ سو سال کی تاریخ میں تمام اسلامی اور غیر اسلامی دنیا میں منکرین حدیث کے سوا مجھے کسی ایسے ناسپاس گروہ کا پتہ نہیں ہے جس نے محدثین کی خدمات کی تحقیر کی ہو۔

جماعت اسلامی کی پالیسی ۴۔ حدیث کے متعلق بحیثیتِ جماعت، جماعت اسلامی کی جو پالیسی ہے اس کا اندازہ آپ اس سے فرماسکتے ہیں کہ جماعت اسلامی اس ملک میں جس اسلامی دستور کے بنوانے کے لیے جدوجہد کررہی ہے اس میں اس نے سنت کو کتاب اللہ کے بعد دوسرے اساسی مأخذِ قانون کی حیثیت سے تسلیم کیے جانے کا مطالبہ کیا ہے۔ اور صاف الفاظ میں یہ اعلان کررکھا ہے کہ کوئی ایسا دستور، جس میں سنت کو ایک ماخذ اساسی کی حیثیت سے تسلیم نہ کیا گیا ہو، جماعت اسلامی ہرگز قبول نہیں کرے گی۔

قطع نظر اس سے کہ سنت کو کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ تسلیم کرنا ہمارے ایمان کا جزو ہے، ہمارے لیے اس پہلو سے بھی اس کی بڑی اہمیت ہے کہ ہم اسلام کو ایک نظام زندگی کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ اسلام نظام زندگی کی حیثیت اختیار کرتا ہی اس وقت ہے جب وہ سنت کے قالب میں نمودار ہوتا ہے۔ اگر اس کو سنت سے الگ کر لیجیے تو ایک نظام فکر کی حیثیت سے اس کی کتنی ہی اہمیت ہو، لیکن ایک نظام زندگی کی حیثیت سے اس کا کھڑا ہونا ممکن نہ ہوگا۔ اور یہ تو آپ کو معلوم ہی ہوگا کہ جماعت کے نزدیک سنت صرف آمین بالجہر اور رفع یدین ہی کا نام نہیں ہے بلکہ اس پورے اجتماعی وسیاسی ڈھانچہ کا نام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے قائم فرمایا۔

یہ جو آپ دیکھ رہے ہیں کہ حدیث اور سنت کے خلاف اس ملک میں ایک محاذ کھول دیا گیا ہے اور اسلامی نظام زندگی کے تمام مخالفین اس محاذ پر اکٹھے ہورہے ہیں، حکومت بھی اس کی سرپرستی فرما رہی ہے،

قادیانی بھی اس کو شہ دے رہے ہیں، یہ اُس حدیث یا سنت کی مخالفت میں نہیں ہو رہا ہے جس کے اجزائے ترکیبی صرف چند نزاعی مسائل ہیں۔ بلکہ یہ جتھہ بندی اُس سنت کے خلاف ہے جو اس امت کو ایک پورا نظامِ حیات دیتی ہے۔ ہمارے یہ مخالفین اس سنت پر براہ راست حملہ کرنے کی تو جرأت کر نہیں سکتے تھے اس وجہ سے انھوں نے حدیث کی مخالفت کے بہانہ سے اس پر حملہ کیا ہے۔ جماعت اسلامی ان کی اس چال کو اچھی طرح سمجھتی ہے اور اسی چیز کو سامنے رکھ کر اس نے اپنا نقشہ جنگ مرتب کیا ہے۔ اگر اس ملک میں اسلامی دستور کی جنگ جیت لی گئی تو یہاں سنت قائم ہو کے رہے گی اور حدیث کے مخالفین اپنی موت آپ مرجائیں گے۔ لیکن خدانخواستہ اگر یہ جنگ ہاری گئی تو فاتحہ خلف الامام اور رفع یدین کے معرکے تو بہرحال برپا رہیں گے لیکن جس چیز کو سنت کہتے ہیں، اس شکست کے بعد اس کے قائم ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

اس خاص پہلو کو سامنے رکھ کر آپ احادیث سے متعلق جماعت کی پالیسی بحیثیت جماعت معلوم کر سکتے ہیں۔ ہم اقامت دین کے لیے سعی کر رہے ہیں اور اس دین کا دوسرا ضروری عنصر سنت ہی ہے۔ اس وجہ سے ہماری اس ساری جدوجہد میں وہ ایک خاص نصب العین کی حیثیت سے ہمارے پیش نظر ہے۔ ہم تمام مسلمانوں کو دعوت دے رہے ہیں کہ وہ اس کے قیام کی جدوجہد میں ایک مشترک مقصد کی حیثیت سے حصہ لیں۔ رہے ایسے مسائل جن میں خود سنت کی روشنی میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہو سکتے ہیں، ہم اُن میں جماعتی حیثیت سے کوئی فیصلہ کرنے کے بجائے ان کو افراد جماعت پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ جس مسلک کو اقرب الی الصواب سمجھتے ہوں اس کو اختیار کریں۔

نقدِ حدیث کے لیے معیارِ اہلیت

۴۔ احادیث پر نقد و تبصرہ یا ان کے رجال کی جرح و تعدیل ہر شخص کا کام نہیں ہے۔ اس کے اہل وہی لوگ ہو سکتے ہیں جنھوں نے اس کے لیے ضروری قابلیت بھی بہم پہنچائی ہے اور جو ثقاہت و دیانت کے پہلو سے بھی مسلمانوں کی نظر میں عزت و وقعت رکھتے ہیں۔ میں اس کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ آدمی علمی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں سے وزنی اور بھاری بھر کم ہو۔ جس شخص کی قرآن حکیم پر گہری نظر ہو، جس نے حدیث کی تمام معتبر کتابوں کا مطالعہ کیا ہو، جو رجال سے واقف ہو، جو اصولِ حدیث

اور اصول فقہ کو اچھی طرح سمجھتا اور اجتہاد و استنباط کے طریقوں سے آشنا ہو، جو صرف جزئی مسائل ہی کا جاننے والا نہ ہو بلکہ دین پر بحیثیت مجموعی نگاہ رکھنے والا بھی ہو۔ پھر جس زبان میں امہات دین ہیں اس زبان سے بھی اچھی طرح واقف ہو کہ کسی چیز کو پورے اعتماد کے ساتھ رد یا قبول کر سکے۔ یہ ساری باتیں جس کے اندر جمع ہوں، پھر وہ اخلاقی اعتبار سے بھی اتنا بلند ہو کہ اس نے دین بازی کو اپنا مشغلہ نہ بنا رکھا ہو وہ حدیث پر نقد و تبصرہ کا اہل ہے۔ یہ منصب نہ ہر ملائے مکتبی کا ہو سکتا ہے اور نہ دفتروں کے کلرکوں کا۔

میرے نزدیک اس کے لیے اصلی معیار کسی مدرسہ یا کسی شیخ کی سند نہیں ہے۔ جو لوگ اس طرح کی چیزوں پر فخر کرتے ہیں اور جن کے پاس یہ چیزیں نہیں ہیں ان پر طعن کرتے ہیں، میں ان کو نہایت بر خود غلط سمجھتا ہوں۔ میں ستے مدرسوں کے سکتے فارغوں اور مشایخ حدیث سے کتنے سندیں حاصل کرنے والوں کو دیکھا ہے کہ انھیں علم کی ہوا بھی نہیں لگی ہے۔ برعکس اس کے ایسے اہل علم کتنے دیکھے ہیں جو اگرچہ اس طرح کی رسمیات کے مراحل سے نہیں گذرے ہیں لیکن اپنی ذاتی جدوجہد اور اللہ کی عنایت سے انھوں نے اتنا کچھ حاصل کر لیا ہے کہ بڑی بڑی سندیں رکھنے والے ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ میرے نزدیک آدمی کے علم و فضل کی بہترین سند اور بہترین شہادت اس کے اپنے کارنامے اور اس کی اپنی خدمات ہیں۔ ہمارے اگلوں میں سے جو لوگ بھی بڑے شمار ہوتے ہیں وہ اس لیے بڑے نہیں شمار ہوتے کہ ان کے پاس بڑے بڑے مدرسوں اور بڑے بڑے مشایخ کی سندیں تھیں بلکہ اس وجہ سے بڑے شمار ہوتے ہیں کہ ان کے کارنامے بڑے ہیں۔ امام بخاری، امام مسلم، امام ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم پر ہم اس وجہ سے فخر نہیں کرتے کہ یہ شہرۂ آفاق دار العلوموں کے سند یافتہ تھے بلکہ اس وجہ سے فخر کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے کارناموں سے دنیا کو روشن کر دیا۔ انھوں نے عزت و شہرت مدرسوں اور استادوں سے ورثہ میں نہیں پائی بلکہ ان کی نسبت سے دوسروں کو عزتِ دوام اور قبول انام کا خلعت نصیب ہوا۔ پس دیکھنے کی چیز آدمی کا وہ علم و فضل ہے جس کی شہادت اس کے اپنے کارناموں سے مل رہی ہے نہ کہ کاغذ کا کوئی پرزہ جس پر کسی فلاں ابن فلاں کی تصدیق درج ہو۔ مجھے بڑا صدمہ ہوتا ہے جب میں لوگوں کو اس واضح حقیقت کے سمجھنے سے قاصر پاتا ہوں۔ ایک شخص اپنے علمی و مذہبی کارناموں سے ایک عالم میں غلغلہ ڈال دیتا ہے لیکن کچھ حضرات اپنے حجروں میں بیٹھے ہوئے صرف اس تحقیق سے تسلی حاصل کرنے کی کوشش

کرتے ہیں کہ اس نے ان کی طرح کے کسی مدرسہ میں نہیں پڑھا ہے۔ ایک شخص کی تحریروں پر یونیورسٹیوں میں ریسرچ ہو رہی ہے اور بڑے بڑے جہابذۂ عربیت اس کی خدمات پر حیرت زدہ ہیں، لیکن بعض حضرات اسی خیال میں مگن ہیں کہ وہ تو عربی کی چند سطریں بھی سیدھی طرح سے پڑھ نہیں سکتا۔

بہرحال اس عاجز کے نزدیک اصل چیز ہر کام کے لیے اس کام کے کرنے کا سلیقہ ہے۔ اگر یہ چیز کسی اللہ کے بندے کو حاصل ہے تو وہ اس کام کا اہل ہے، کوئی پسند کرے یا نہ پسند کرے، دنیا اس کے کام کو پسند کرے گی اور مخالفوں کے علی الرغم وہ اپنا مقام پیدا کر کے رہے گا۔

حدیث کی حمایت اور جماعت اسلامی ۲۔ جماعت اسلامی کی مجلس شوریٰ جب کبھی مجتمع ہوتی ہے تو اس کا پہلا کام یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ وقت کے تمام حالات اور تمام فتنوں کا تفصیلی جائزہ لیتی ہے۔ بالخصوص وہ فتنے خاص طور پر اس کے زیر بحث آتے ہیں جو کسی نہ کسی نوعیت سے مسلمانوں کے مذہبی رجحانات کو متاثر کرنے والے ہوتے ہیں یا وہ اس ملک کے اندر اسلامی نظام کے قیام میں رکاوٹیں پیدا کر سکتے ہیں۔ اوپر میں عرض کر چکا ہوں کہ جماعت اسلامی انکار حدیث کے فتنہ کو محض بعض ضلالت پسندوں کے ذاتی رجحانات کا مظہر نہیں خیال کرتی بلکہ اس کو نظام اسلامی کے خلاف ایک نہایت گہری سازش سمجھتی ہے، اس وجہ سے قدرتی طور پر یہ مسئلہ ہے ہی ایسا کہ بار بار جماعت کی مجلس شوریٰ کی توجہ اپنی طرف جذب کرے اور وہ بار بار اس پر غور کرے۔

اس غور و فکر کے نتائج جماعت کی عملی سرگرمیوں میں مندرجہ ذیل شکلوں میں نمایاں ہوئے ہیں۔

اب جماعت من حیث الجماعت اس بات کی پوری طرح نگرانی کر رہی ہے کہ سنت کے مخالفین دستور سے سنت کے لفظ کو خارج کرانے میں کسی طرح بھی کامیاب نہ ہو سکیں۔

حدیث اور سنت کی حمایت میں جماعت کے تمام اہلِ قلم اپنے اپنے ذوق اور اپنی اپنی صلاحیتوں کے مطابق حصہ لے رہے ہیں۔ بعض مضامین لکھ رہے ہیں، بعض دوسرے اہلِ علم کے مضامین کے ترجمے کر رہے ہیں، بعض مستقل تصنیفیں لکھ رہے ہیں۔

جماعت کے بعض دارالاشاعتوں نے اپنی اپنی اشاعتی سرگرمیاں زیادہ تر فتنۂ انکار حدیث کے قلع قمع کے لیے خاص کر دی ہیں۔

جماعتی رسائل و اخبارات اس فتنہ کا اب خاص اہتمام کے ساتھ برابر نوٹس لے رہے ہیں۔
جماعت کے بعض رسائل کا اصل مقصد ہی اس فتنہ کی بیخ کنی ہے۔
جماعت کا یہ کام بہت آگے بڑھ جاتا لیکن جو حضرات اپنے آپ کو حدیث کی خدمت کا ٹھیکہ دار سمجھے ہوئے ہیں ان کو یہ غم کھانے لگا کہ اگر جماعت نے یہ کام بھی سنبھال لیا تو پھر وہ کس چیز کا نام لے کر کچھ لوگوں کو اپنے اردگرد جمع رکھ سکیں گے۔ چنانچہ اب انھوں نے حدیث کی خدمت کا یہ نیا راستہ نکالا ہے کہ جماعت اسلامی کی مخالفت کی جائے اور مولانا مودودی کو منکرِ حدیث ثابت کیا جائے۔

آخری سوال کا جواب ۷۔ مولانا مودودی کا طرزِ عمل نہ صرف حدیث کے بارہ میں بلکہ سارے ہی دینی و اسلامی مسائل کے بارہ میں آج سے نہیں بلکہ کم و بیش ۱۸۔ ۲۰ سال سے مجھے معلوم ہے۔ اس پورے عرصہ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے میں نے اس کا بیشتر حصہ پڑھا ہے اور آپ باور کیجیے کہ ناقدانہ پڑھا ہے۔ مجھے ان کی رایوں، ان کے نظریات اور ان کی تحقیقات سے بہت جگہ اختلاف ہے اور بعض چیزوں میں تو میرے سوچنے کا انداز ان کے سوچنے کے انداز سے بالکل ہی مختلف ہے۔ لیکن حدیث کے بارہ میں اس ۱۸۔ ۲۰ سال کے عرصے میں میں نے کبھی نہیں محسوس کیا کہ ان کا نقطہ نظر وہ ہے جو جماعت اہل حدیث کے بعض ترجمان کچھ عرصہ سے ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں۔ میں نے ان کو شروع سے جس طرح کتاب اللہ کا خادم پایا اسی طرح سنت رسول کا بھی حامی و ناصر پایا۔ اور میں علیٰ وجہ البصیرت کہہ سکتا ہوں کہ حدیث کی اس نصرت و حمایت میں نہ تو انھوں نے کبھی وہ معذرت خواہانہ انداز اختیار کیا جو عام طور پر زمانہ سے مرعوب حضرات کا رہا ہے اور نہ انھوں نے اس مولویانہ روش کی تقلید کی جو نئے ذہن کو اپیل کرنے سے بالکل خالی تھی۔ بلکہ وہ جب بھی حدیث کی حمایت کے لیے میدان میں اترے تو خم ٹھونک کر اترے اور معترض و مخالف کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر ان سے بات کی۔ ابن تیمیہ کا مقام تو بہت اونچا ہے لیکن میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ مودودی صاحب نے بھی حدیث کے معاملہ میں کبھی کسی سے دب کے بات نہیں کی۔ جب بات کی تو زور دار قوت سے بات کی۔ یقین اور اعتماد کے ساتھ بات کی۔ اس جوش و جذبہ کے ساتھ بات کی جو کسی چیز پر ایک شخص کے قلبی ایمان کی شہادت دیتا ہے۔ میں نے یہ چیز ان کے لٹریچر کے صرف اسی حصہ میں نہیں محسوس کی ہے جو

جو انھوں نے منکرین حدیث کی تردید میں لکھا ہے بلکہ یہ حرارت ان کے قلم سے نکلی ہوئی ہر سطر کے اندر محسوس ہوتی ہے۔

میرے نزدیک تو ان کے لٹریچر کی اثر آفرینی میں بھی ان کی اس چیز کو بڑا دخل ہے کہ وہ اپنی تحریروں کو صرف قرآنی یا عقلی دلائل ہی سے مزین نہیں کرتے بلکہ ان میں تفصیل کا رنگ احادیث کی مدد سے بھرتے ہیں یہ چیز ایک طرف تو ان کی تحریروں کو غایت درجہ موثر اور دل نشین بنا دیتی ہے دوسری طرف جب ایک کھلے ذہن کا آدمی ان کو پڑھتا ہے تو قدرتی طور پر وہ اس سے یہ اثر لیتا ہے کہ احادیث میں صرف چند اختلافی مسائل ہی نہیں بیان ہوئے ہیں بلکہ زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق ان کے اندر حقائق سے معمور تفصیلات بھی ہیں۔

لیکن اس کے باوجود یہ امر بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ وہ کسی کتاب کو بھی قرآن حکیم کے سوا یہ درجہ نہیں دیتے کہ اس کے مابین الدفتین جو کچھ بھی ہے حرف حرف حق ہی ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو بلاشبہ تنقید سے بالاتر مانتے ہیں لیکن محدثین کرام کے کاموں کو ان کی عظمت کے پورے اعتراف کے باوجود غلطی کے امکانات سے بری نہیں مانتے۔ وہ بخاری کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کو ہم پایہ قرآن نہیں تسلیم کرتے کہ اس کی کسی حدیث پر تنقید کی کوئی گنجائش ہی نہ ہو۔ انسانوں کا کیا ہوا کوئی کام اگرچہ وہ بہتر سے بہتر لوگوں نے بہتر سے بہتر طریقہ پر کیا ہو غلطی کے امکانات سے مبرا نہیں ہو سکتا اور اسی بنا پر اس کو تنقید سے بالاتر بھی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہمارے ہاں یہ درجہ صرف قرآن حکیم کا ہے کہ وہ غلطی کے تمام امکانات سے مبرا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا خود بندوبست فرمایا۔

اور یہ بات تنہا مودودی صاحب ہی نہیں کہتے بلکہ پوری امت کا اس پر اجماع ہے کہ قرآن کے سوا کوئی کتاب بھی مبرا عن الخطا نہیں ہے۔ اہل ظاہر جو خبر واحد سے بھی علم یقینی کے حصول کے قائل ہیں وہ بھی کسی کتاب کو خواہ وہ بخاری ہی کیوں نہ ہو قرآن کے برابر تو نہیں رکھ سکتے۔ اگر آج تک کسی قابل ذکر شخص نے حدیث کی کسی کتاب کے لیے عصمت کا دعویٰ کیا ہو تو اس کو سامنے لانا چاہیے کیونکہ فی الواقع یہ اس دنیا کے لیے ایک بالکل نیا انکشاف ہوگا۔ آپ نے کسی حنفی عالم سے بخاری کا درس لیا ہو تو آپ اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ حضرات

جب اپنے قرار دادہ اصولوں کا معاملہ آتا ہے تو امام بخاری اور ان کی کتاب کے ساتھ کیا سلوک کرتے ہیں۔

پچھلے دنوں بعض اہل حدیث حضرات نے مولانا مودودی کو، ان کی ایک تقریر کے اندر بطور خود ایک جملہ بڑھا کر جس بےدردانہ طریقہ سے سب وشتم کا نشانہ بنایا اس کو میں اب تک نہیں سمجھ سکا کہ انھوں نے کیا قصور کیا تھا جس پر وہ اتنے غلیظ غیظ وغضب کے مستحق قرار پائے ؟ جس خاص لفظ کے استعمال پر اعتراض تھا اس کی صفائی مودودی صاحب نے کر دی کہ ان کی تقریر اس لفظ سے خالی تھی۔ اس صفائی کے بعد اسی لفظ کو ان کی طرف منسوب کیے چلے جانا اور اس کو بنیاد بنا کر تنہا انہی کو نہیں بلکہ پوری جماعت اسلامی کو ہدف مطاعن بنانا آخر حدیث کی خدمت کا کونسا پہلو ہے؟ اچھا فرض کیا کہ یہ حضرات ان کی پیش کی ہوئی صفائی قبول نہیں کرتے اور ان کو اصرار ہے کہ انھوں نے وہی لفظ کہا ہے جس سے وہ انکار کر رہے ہیں تو آخر ان کے نزدیک وہ کس سزا کے مستحق ٹھہرتے ہیں ؟ کیا اس سزا کے کہ ان کو دھکیل کے منکرین حدیث کی صف میں شامل کر دیا جائے اور صرف انہی کو نہیں بلکہ پوری جماعت اسلامی کو ان کے ساتھ منکر حدیث اور نہ جانے کیا کیا بنا ڈالا جائے ؟ کسی کی مخالفت میں اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کا ہوش وخرد اور شرم وحیا اور خوف آخرت سے اتنا بے پروا ہو جانا ایک بڑا ہی دل شکن اور نہایت ہی دردانگیز سانحہ ہے ! سوچیے کہ اس بات کے ممکن نتیجے کیا نکل سکتے ہیں ؟ اس کا ایک نتیجہ تو یہ متوقع ہے کہ جو لوگ اس بات کو سنیں وہ کہنے والوں کو لائق اور لپاٹیے خیال کریں اور اس کو اسی بغض وحسد پر محمول کریں جس کے لیے مولوی ان کے نزدیک ہمیشہ سے بدنام رہے ہیں کیا کوئی شخص بھی کہہ سکتا ہے کہ یہ کسی پہلو سے بھی دین کی، اہل دین کی اور اس مقدس علم (حدیث) کی جس کی حمایت ونصرت کے دعوے کے ساتھ یہ سب کچھ کیا گیا ہے کوئی خدمت ہوگی ؟ اس کا دوسرا نتیجہ یہ نکل سکتا ہے کہ ملک کے ذہین طبقہ کے اندر اس پروپیگنڈے سے فی الواقع یہ بات پھیل جائے کہ خدانخواستہ مولانا مودودی بھی حدیث کے منکر ہیں۔ کیا اس کا یہ اثر نہیں ہو سکتا کہ نئی نسل کے ہزاروں لاکھوں تعلیم یافتہ جو مولانا مودودی کی مذہبی وعلمی عظمت کے معترف ہیں اس فتنہ کے زمانہ میں مودودی صاحب سے بدگمان ہو جانے کے بجائے خود حدیث ہی سے بدگمان ہو جائیں کہ جب اتنا بڑا عالم اور لیڈر بھی جس کی عرب وعجم میں دھوم ہے، حدیث کا مخالف ہے، تو ضرور کچھ نہ کچھ حدیث ہی میں خرابی ہے اور منکرین حدیث ہی کی بات صحیح ہے۔ کیا یہ حضرات اپنی ان مساعی کے اس مبارک نتیجہ پر مطمئن ہیں ؟ یہ حدیث کی خدمت ہوئی یا اس کے ساتھ دشمنی ؟ ـــــ کاش ان حضرات کو حدیث کی علم برداری کے ساتھ ساتھ حدیث پر عمل کی بھی توفیق ہوتی اور خوشی اور ناخوشی دونوں حالتوں میں یہ انصاف کی بات کہنے کی کوشش کرتے۔

خـــالی صفحـــه

مجموعہ تفاسیر فراہی

تالیف : مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ : مولانا امین احسن اصلاحی

مولانا حمید الدین فراہی اس دور آخر میں تفسیر کے امام گذرے ہیں۔ انہوں نے قرآن پر فکر و تدبر کی نئی راہیں کھولیں اور اس کی وہ مشکلیں حل کیں جو اب تک تفسیر کی کتابوں میں حل نہیں ہوسکی تھیں۔ مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی اصل تفسیرعربی میں ہے۔ اس کے جو اجزاء شائع ہو چکے تھے مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد خاص

مولانا امین احسن اصلاحی

نے ان کا شستہ اور شگفتہ اردو میں ترجمہ کر دیا ہے۔ اور شروع میں مصنف کے مختصر حالات زندگی بھی دے دئے ہیں اور مولانا حمید الدین فراہی کے مقدمہ تفسیر کا ترجمہ بھی شامل کر دیا ہے جو اصول تفسیر پر مولانا کے قلم سے ایک نہایت جامع رسالہ ہے۔ اس مجموعہ میں مقدمہ تفسیر کے علاوہ مندرجہ ذیل سورتوں کی تفسیروں کے ترجمے شامل ہیں:-

تفسیر آیۃ بسم اللہ ' تفسیر سورۂ فاتحہ ' سورۂ ذاریات' سورۂ قیامہ ' سورۂ تحریم' سورۂ عبس' سورۂ و الشمس' سورۂ و التین' سورۂ و العصر' سورۂ فیل' سورۂ کوثر' سورۂ کافرون' سورۂ لہب' سورۂ اخلاص۔

مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے انمیں سے ہر تفسیر میں قرآن مجید کی ایسی اہم مشکلیں حل کی ہیں جو قرآن کے دوسرے مشکل مقامات کے حل کے لئے کلید کا کام دیتی ہیں اور یہ بات پورے اطمینان سے کہی جا سکتی ہے کہ اگر ایک شخص مولانا کے مقدمہ تفسیر قرآن کی روشنی میں ان تمام اجزاء کا بغور مطالعہ کرے تو وہ مولانا فراہی کے اسلوب فکر سے اچھی طرح آشنا ہو جائیگا اور قرآن پر محققانہ تدبر کے لئے اپنی راہیں خود کھول لیگا۔

تفسیری حقائق و معارف کا یہ مجموعہ ۵۲۷ صفحات ۲۰ × ۲۶ / ۸ سائز پر مشتمل ہے اور اس کے متعلق بلا تکلف یہ دعوی کیا جا سکتا ہے کہ اسکا ہر صفحہ تفسیری حقائق کا بیش بہا گنجینہ ہے۔ کتابت و طباعت نہایت نفیس۔ جلد عمدہ کپڑے کی .... قیمت : چودہ روپے

تعلیمات

تعلیم کے موضوع پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اب تک جو کچھ فرمایا یا لکھا ہے نیز جماعت اسلامی نے تعلیم کے موجودہ تصور اور رائج الوقت طریق تعلیم اور نصاب میں جس انقلابی تبدیلی کی اسکیم پیش کی ہے اس سارے مواد کو اس مجموعے میں یکجا کر دیا گیا ہے۔ دیدہ زیب گرد پوش کے ۲۰×۳۰ / ۱۶ سائز سفید کاغذ ۲۸۸ صفحات قیمت صرف تین روپے۔ فوراً اپنی فرمائش سے مطلع فرمائیں۔

مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان - اچھرہ - لاہور

سرورق جدید اردو ٹائپ پریس، لاہور میں چھپا